UMA FLOR NÃO FALA

ENSAIOS ZEN

ABBOT ZENKEI SHIBAYAMA

Tradução: AMADEU ANTÓNIO

UMA FLOR NÃO FALA

Ensaios Zen de
ABBOT ZENKEI SHIBAYAMA
Mosteiro de Nanzenji
Quioto, Japão

Traduzido por
SUMIKO KUDO
1970

ÍNDICE

INTRODUÇÃO
por DAISETZ T. SUZUKI
CARACTERÍSTICAS DO ZEN
TREINO NO ZEN
A PERSONALIDADE ZEN
ZAZEN WASAN
Prefácio
A Canção do Zazen, por Hakuin
Contexto
Mestre Zen Hakuin
Sobre o Título
Sobre a Estrutura da Canção
Notas Explicativas
Introdução
Texto Principal do Zazen Wasan
Conclusão
AS SEIS IMAGENS DO PASTOREIO DO BOI
Prefácio
Notas Explicativas
As Imagens Zen do Pastoreio do Boi
O Boi-Mente
O Branqueamento do Boi Negro
O Pastor
A Corda da Fé
O Bastão do Esforço
Um Círculo
Breve Biografia de Jitoku

As Imagens
Despertar da Fé
Primeiro: Entrar
Ainda Não Verdadeiramente Genuíno
Mente Verdadeira
Ambos Perdoados
Brincando

UMA FLOR NÃO FALA

PREFÁCIO

O mundo inteiro de hoje, tanto Oriente como Ocidente, parece atravessar um período de convulsão, um tempo de sofrimento de parto, enquanto procura dar à luz uma nova cultura. Não pode haver uma única causa simples para as tensões em tantas partes do mundo, mas um dos principais factores poderá ser o facto de, embora se tenham feito progressos notáveis na utilização do novo conhecimento científico, nós, seres humanos, não nos termos desenvolvido suficientemente no plano espiritual e ético para corresponder às novas condições.

É, por isso, da maior urgência que trabalhemos para criar uma nova cultura humana, esforçando-nos por uma compreensão mais verdadeira da humanidade e por um nível mais elevado de espiritualidade. Devemos alcançar um nível superior de personalidade para podermos lidar com as brilhantes realizações científicas dos tempos modernos.

O Zen apresenta uma cultura espiritual única no Oriente, altamente refinada ao longo da sua extensa história e tradições, e acredito que possui valores universais e fundamentais que podem contribuir para a criação de uma nova cultura espiritual no nosso tempo.

O ponto importante acerca do Zen é, contudo, que devemos compreendê-lo, experienciá-lo e vivê-lo nas circunstâncias variáveis da nossa vida quotidiana. Por mais pequena e insignificante que seja a minha existência e o meu trabalho enquanto Roshi Zen, acredito que eles contribuem para o futuro infinito.

Há cinco anos, a convite amável da Fundação Hazen, fiz a minha primeira viagem de conferências aos Estados Unidos. Desde então, em quatro ocasiões diferentes, tive o privilégio de conversar com estudantes e

professores em várias faculdades e universidades americanas. Em cada viagem, à medida que nos fomos conhecendo melhor, fui compreendendo com maior clareza as diferenças e características únicas das tradições orientais e ocidentais.

Não devemos concluir demasiado facilmente que existe apenas uma Verdade e que, afinal, Oriente e Ocidente são a mesma coisa. Contudo, se despertarmos para a nossa verdadeira humanidade, perceberemos que, no fundo de todas as diferenças, existe uma fonte primordial que é a base da felicidade de toda a humanidade. Estou grato pelas oportunidades inestimáveis de entrar em contacto próximo com as pessoas do Ocidente, não apenas em nome de uma troca cultural superficial, mas porque dessas experiências nasceu a realização significativa de que todos nós vivemos como o mesmo tipo de seres humanos neste presente momento da história e trabalhamos juntos para uma nova cultura humana.

Gostaria também de expressar o nosso apreço pela assistência prestada pela Fundação Hazen na publicação deste volume. Este livro inclui vários ensaios escritos em diferentes ocasiões: alguns são conferências proferidas em várias universidades dos Estados Unidos, alguns são textos utilizados em seminários e outros assumem a forma de prosa leve, pois acredito que o Zen também pode ser saboreado e apreciado dessa maneira.

Embora existam algumas repetições, decidi apresentar estes ensaios tal como foram originalmente compostos.

Foi o Dr. Daisetz T. Suzuki quem me persuadiu a fazer a minha primeira viagem ao estrangeiro, há cinco anos. Sinto-me especialmente honrado por incluir neste volume em inglês uma introdução do Dr. Suzuki. Comove-me profundamente pensar que esta introdução foi o último trabalho escrito pelo Dr. Suzuki no final da sua extraordinária vida de noventa e cinco anos. Soube mais tarde que, após concluir esta introdução, ele adoeceu no dia seguinte e faleceu de madrugada na manhã de 12 de Julho de 1966. Ainda hoje, esta expressão da profunda amizade do Dr. Suzuki e os maravilhosos desígnios da relação do Dharma enchem o meu coração de gratidão.

Assim, a amizade e as intenções generosas dos nossos vários bons amigos estão contidas neste livro. Espero sinceramente que ele contribua,

ainda que modestamente, para promover uma compreensão real entre Oriente e Ocidente.

Mosteiro de Nanzenji, Quioto
Zenkei Shibayama

INTRODUÇÃO

O Zen afirma ser "uma transmissão específica fora das escrituras e totalmente independente do verbalismo", mas são os Mestres Zen aqueles que mais falam e mais inclinados se mostram para a escrita de todos os tipos.

Quase todos os Mestres de relevo deixaram aquilo que é conhecido como "Ditos" (J. goroku ou C. yü-lu), que estão mais ou menos repletos de expressões paradoxais, completamente fora da linha lógica comum da compreensão humana. Os Mestres parecem deleitar-se particularmente em conduzir os leitores à perplexidade através dos seus enunciados aparentemente irracionais e muitas vezes irrelevantes.

Mas o facto é que esses enunciados brotam do coração mais bondoso e compassivo dos Mestres, pois desejam abrir para os seus estudantes um modo mais elevado de observar as coisas, permitindo-lhes libertarem-se da rede emaranhada da relatividade. É precisamente por causa desses emaranhamentos que nos afundamos cada vez mais no abismo das confusões intelectuais e dos embaraços afectivos.

O Reverendo Zenkei Shibayama, autor deste livro, é o Abade do Mosteiro de Nanzenji, em Quioto. Como bom Mestre Zen, ele fala e escreve, embora saiba que a flor não fala nem escreve; e o livro aqui traduzido para inglês pela Sr.ª Sumiko Kudo, uma das suas discípulas promissoras, é um prólogo anexado a uma colecção das palestras do Abade, ocasionalmente dirigidas aos seus estudantes e ao público em geral.

Ele diz-nos aqui o que é o Zen e como este se expressa, citando generosamente os antigos mestres de *The Transmission of the Lamp*.

Este livro serve como uma boa introdução ao estudo do Zen para os povos ocidentais de língua inglesa.

Uma das histórias aqui citadas, retirada de Nansen (Nan-ch'üan P'u-yüan, 748-834), demonstra caracteristicamente a atitude de um mestre perante a vida e oferece-nos, ainda hoje, um excelente exemplo, ensinando-nos como viver o Zen. Gosto muito desta história e desejo que os leitores a mantenham especialmente presente ao prosseguirem o estudo do Zen.

Quando Nansen trabalhava no campo a cortar erva com os seus monges, um monge viajante perguntou-lhe:

— Onde fica o caminho para o Mosteiro de Nansen?

O viajante, naturalmente, não sabia que o homem a quem fazia a pergunta era o próprio Mestre de Nansen. Este então, calmamente, ergueu a foice que estava a usar e disse:

— Paguei trinta moedas por isto!

como se não tivesse ouvido a pergunta à qual o viajante desejava resposta. Escusado será dizer que o Mestre de Nansen sabia perfeitamente o que o viajante esperava, mas desejava ainda mais fazê-lo compreender que o negócio do Zen não é acumular conhecimento abstracto nem tornar-se versado nos caminhos tortuosos da discussão filosófica.

O Zen é viver uma vida concreta neste exacto momento. Por isso, não o caminho para a compreensão filosófica no Mosteiro de Nansen, mas a verdadeira foice na mão.

Podemos presumir que o monge viajante não era de modo algum um principiante no Zen, mas alguém com certa experiência. Queria, assim, ver o que Nansen diria e continuou:

— Não estou a perguntar pelo preço do seu instrumento. O que quero é o caminho que conduz a Nansen.

O Mestre, novamente ignorando aparentemente a pergunta — pelo menos no seu sentido literal — disse:

— Corta muito bem.

Uma das características mais notáveis do Zen é o facto de ele estar muito longe de ser místico, enigmático ou argumentativo, sendo antes completamente prático, directo e firmemente assente no solo da realidade.

Outra característica notável do Zen é que as pessoas Zen não constroem entre si uma gradação artificial e que, quando trabalham, todos participam no trabalho independentemente da idade, da senioridade ou de serem noviços. O Mestre Hyakujo (Pai-chang Huai-hai, 720-814) diz:

— Um dia sem trabalho é um dia sem comida,

e ele próprio observava rigorosamente esse lema.

Existem alguns críticos ocidentais do Zen que defendem que a abordagem oriental ao Zen não se aplica necessariamente ao modo ocidental de pensar e que, portanto, o Ocidente deve possuir ou descobrir o seu próprio método através do qual o Zen possa tornar-se prontamente compreensível para si. Isto é verdade de uma certa forma, mas de forma alguma o é noutra.

Sem dúvida, o Oriente — isto é, a China e o Japão — possui uma longa história do Zen, e "Zen" é uma palavra familiar para esses povos, tal como "satori" não constitui uma experiência estranha nem inacessível. Imagina-se, portanto, que o Oriente se encontra naturalmente em vantagem a esse respeito. Para os povos ocidentais, porém, não é assim, e pensa-se que a sua abordagem deve ser diferente.

Superficialmente, isto pode soar razoável. Mas o facto é que o Zen está tão distante para o oriental quanto para o ocidental quando nos diz para mudarmos ou invertermos a nossa maneira habitual de compreender.

Isto significa que o Zen ensina que, para compreender uma montanha como sendo uma montanha no sentido Zen, essa experiência deve primeiro ser negada — uma montanha não é uma montanha — e é apenas quando essa negação é compreendida que a afirmação "uma montanha é uma montanha" se torna Realidade.

Esta identidade da contradição encontra-se na base de todo o pensamento Zen, por mais bizarro e irracional que possa parecer tanto a um ocidental como a um oriental.

Em todo o caso, não esqueçamos que o Zen aspira sempre a fazer-nos ver directamente a própria Realidade, isto é, ser a própria Realidade, para que possamos dizer juntamente com Meister Eckhart que:

— Cristo nasce a cada minuto na minha alma,

ou que:

— O Ser de Deus é o meu Ser.

Mantenhamos isto presente enquanto procuramos compreender o Zen tal como aqui é explicado pelo Reverendo Zenkei Shibayama.

Daisetz T. Suzuki
Matsugaoka Bunko, Kamakura

CARACTERÍSTICAS DO ZEN

Como sabem, o Budismo teve origem na Índia há cerca de 2.500 anos, fundado pelo santo indiano Buda Sakyamuni. No decurso da sua longa história, foi levado para várias regiões da Ásia e desenvolveu-se de modos diferentes em cada país, sendo fortemente influenciado pela cultura indígena de cada terra.

Explicado brevemente, o Budismo consiste em dois elementos fundamentais.

Um deles é o "satori incomparável, perfeito e supremo" que o Buda Sakyamuni alcançou após longos anos de intensa busca. Este verdadeiro satori é o núcleo de todos os ensinamentos budistas. É a vida e o espírito do Budismo.

O segundo elemento consiste nos diversos ensinamentos de Sakyamuni Buda durante os quarenta e nove anos da sua vida após ter alcançado o satori, ensinamentos através dos quais demonstrou e explicou a experiência de satori que vivera.

Assim, o Budismo baseia-se na experiência religiosa de Sakyamuni Buda — o satori — e os seus ensinamentos são expressões e explicações dessa experiência de satori. Naturalmente, estes dois aspectos estavam fundidos numa só personalidade em Sakyamuni Buda, e nenhum deles deve ser considerado independentemente do outro.

Com o passar do tempo, contudo, algumas pessoas começaram a pensar que poderiam alcançar o satori apenas estudando e aceitando os vários ensinamentos de Sakyamuni Buda, e isso resultou na fundação de muitas escolas e seitas dentro do Budismo.

Por outro lado, houve pessoas que consideraram que o surgimento de diferentes seitas e escolas revelava um afastamento do verdadeiro espírito do Budismo, que é o satori, e enfatizaram a necessidade de transmitir a experiência de satori do fundador, a qual é, afinal, a base de todos os seus ensinamentos.

O Zen pode ser explicado como uma escola que insiste na transmissão direta da própria experiência de satori como núcleo essencial de todos os ensinamentos budistas. Enquanto a maioria das escolas budistas se apoia em determinados ensinamentos ou sutras deixados por Sakyamuni, o Zen baseia-se no satori, a experiência religiosa de Sakyamuni, e considera todos os seus ensinamentos e explicações como algo de importância secundária.

O Mestre Eisai (1141-1215), que introduziu o Zen no Japão, descreveu a posição e o significado do Zen em relação às outras escolas budistas quando disse:

— É o fundamento do Budismo e a base de todas as seitas e escolas.

Definiu assim o Zen como o próprio espírito e a própria fonte do Budismo, no qual todas as escolas estão abrangidas.

O satori é a base religiosa da personalidade de Sakyamuni Buda enquanto Buda, e os seus ensinamentos são expressões, explicações ou descrições dessa base. É natural que o Zen, fundado na experiência de satori, se autodenomine “o Fundamento do Budismo” e insista no seu carácter abrangente como base para as outras escolas budistas.

Deste modo, o Zen pode ser aceite num sentido amplo como o próprio Zen, ou como a própria Verdade, independentemente da sua interpretação sectária mais restrita enquanto escola budista. Quando o Zen é visto nesse

sentido amplo, Zen significa a Verdade ou o Absoluto; não se limita apenas ao Budismo, mas constitui a base de todas as religiões e filosofias. Neste sentido, o Zen não permanece simplesmente como o núcleo do Budismo, mas atua no sentido de aprofundar e revitalizar qualquer religião ou filosofia.

Por exemplo, pode haver um Zen cristão, um Zen taoísta; podem existir interpretações Zen do Cristianismo ou do Taoísmo.

Certa vez, um cavalheiro britânico veio visitar o meu próprio mestre e decidiu estudar sob a sua orientação. O koan que o meu mestre deu a esse cavalheiro britânico foi uma famosa passagem cristã:

— Bem-aventurados os pobres de espírito.

Ou então a frase de São Paulo:

— O homem exterior perece, mas o homem interior renova-se dia após dia,

também pode constituir um koan Zen.

Um texto Zen conta-nos que, quando um confucionista chamado Kosangoku foi estudar com o Mestre Zen Maido, o Mestre lhe deu como koan a famosa máxima confucionista:

— Pensas que te escondo alguma coisa? Nada há que eu te oculte.

Outra célebre frase confucionista:

— Tao — apenas Unidade do princípio ao fim,

é hoje aceite como um koan Zen.

O Dr. Daisetz T. Suzuki, no seu ensaio intitulado “O Zen de Kabir”, apresentou um poema de Kabir, o místico indiano do século XV. Ainda me recordo de algumas linhas do poema, aproximadamente com o seguinte sentido:

— Apenas uma palavra. Não pode haver uma segunda palavra. Contudo, com esta Palavra Única removeste de mim todas as restrições.

Essas linhas interessaram-me porque ecoam quase exatamente um mondo Zen:

— Um monge perguntou ao Mestre Seppo: “Qual é a Primeira Palavra?” O Mestre permaneceu em silêncio. O monge foi então ter com outro Mestre, Chosho, e contou-lhe a história. Chosho disse ao monge: “Tu já és o homem da segunda palavra.”

Devido à sua natureza transcendental e fundamental, o Zen pode ser compreendido e aceite em qualquer campo da atividade humana, ultrapassando as diferenças sectárias das religiões e das filosofias.

No Japão, o Zen é apreciado sem conotações particularmente religiosas. Desde tempos antigos, os intelectuais japoneses interessam-se pelo Zen enquanto valor cultural elevado e refinado, não necessariamente como fé religiosa tradicional.

Ao longo dos setecentos anos que se seguiram à introdução do Zen no Japão, este ajudou a desenvolver uma cultura japonesa singular, hoje chamada cultura Zen. Neste sentido, o Zen é aceite pelo povo japonês mais como uma espécie de espírito cultural criativo do que como uma escola religiosa.

Devido à sua natureza transcendental e fundamental, o Zen não se encontra restringido por ideias fixas nem por costumes rígidos, mas exprime-se livremente, fazendo uso criativo de palavras e ideias. Isto poderá indicar uma direção significativa para o desenvolvimento futuro da cultura tanto no Oriente como no Ocidente.

O que quero dizer é que parecem existir dois sentidos diferentes quando falamos de compreensão mútua ou de unidade entre as culturas oriental e ocidental. Um deles situa-se no plano simples da troca, onde Oriente e Ocidente adotam aquilo que há de bom na cultura um do outro para suprir aquilo que lhes falta, melhorando assim a sua própria cultura.

O outro sentido é o de uma apreciação mais profunda e mais fundamental, em que tanto Oriente como Ocidente se tornam conscientes das suas tradições e culturas próprias e procuram então a base fundamental das suas diferenças. Desse modo, a sua própria cultura pode ser aprofundada e receber um novo significado e uma nova vida, fundamentados numa Verdade comum a toda a humanidade. É neste último sentido que o Zen melhor pode contribuir para o intercâmbio cultural.

Até este ponto deste ensaio procurei explicar a posição do Zen no Budismo e indicar o papel que pode desempenhar na religião, na filosofia e na cultura. Hoje, no Japão, há muitas pessoas que insistem em que deve ser feita uma distinção entre a escola Zen do Budismo e o verdadeiro Zen em si mesmo. Sustentam que o Zen enquanto Verdade em si, no sentido mais amplo, deve ser compreendido e utilizado por toda a humanidade, porque pode ajudar a construir e refinar o carácter do indivíduo e aprofundar o pensamento.

AS QUATRO MÁXIMAS

Existem quatro máximas tradicionalmente aceites como explicação das características e dos ideais do Zen. Passarei agora à discussão dessas quatro afirmações numa tentativa de clarificar as características do Zen. Originalmente, encontravam-se formuladas em simples expressões chinesas:

1. Transmissão fora das escrituras
2. Não depender das letras
3. Apontar diretamente para a Mente
4. Alcançar a budeidade vendo a própria Natureza*

Não se sabe quem utilizou pela primeira vez estas quatro máximas do Zen, mas isso deve ter ocorrido no início da dinastia Tang, isto é, no século VII na China, quando o Zen começou gradualmente a ser apreciado pelo povo chinês.

Os monges Zen que seguiam os ensinamentos de Bodhidharma nessa época rejeitavam a dependência escolástica budista do estudo dos sutras e defendiam que a experiência de satori deveria constituir a própria vida e o próprio espírito do Budismo. Poderão ter sido esses monges os primeiros a utilizar estas quatro linhas como máximas religiosas.

Transmissão fora das escrituras

No Budismo existem muitas escrituras deixadas por Sakyamuni Buda em diferentes momentos e lugares ao longo da sua vida. No decorrer da história, foram estabelecidas muitas escolas budistas baseadas em escrituras particulares. Com o tempo, os estudiosos passaram a efetuar estudos escolásticos dessas escrituras, e observou-se que tendiam a atribuir demasiada importância às interpretações metafísicas ou filosóficas dos sutras.

As escrituras, contudo, eram originalmente textos que procuravam explicar a experiência de satori alcançada pessoalmente por Sakyamuni Buda. É, portanto, a experiência de satori que pode dar vida a essas escrituras. É impossível alcançar o satori através da leitura dos sutras num plano meramente escolástico.

Uma vez expressa numa forma conceptual, a experiência assume uma objetividade própria que pode ser tratada independentemente. Surge então o perigo de se tomar o conceito como sendo o próprio facto experiencial, fazendo com que a própria experiência seja esquecida e acabe por morrer.

O Zen opõe-se frontalmente a essa tendência e adverte-nos energicamente de que não devemos apegar-nos às escrituras, as quais facilmente se tornam registos sem vida.

No *Dento-roku* (*A Transmissão da Lâmpada*) encontramos o seguinte mondo:

Um monge erudito, conhecido como excelente comentador de sutras, foi um dia visitar o Mestre Zen Enkan. Enkan perguntou-lhe:

— Sobre que sutra prefere comentar?

— Gosto de lecionar sobre o Sutra Kegon — respondeu ele.

Enkan perguntou então:

— No Sutra Kegon, quantos mundos do Dharma são mencionados?

O monge erudito respondeu, entusiasmado:

— São mencionados quatro tipos de mundos do Dharma,

e prosseguiu então com uma eloquente exposição da filosofia Kegon.

Enkan escutou em silêncio. Quando o monge terminou de falar, Enkan ergueu um leque que por acaso tinha na mão e perguntou:

— A qual dos mundos do Dharma pertence isto?

O monge erudito não conseguiu sequer pronunciar uma palavra em resposta.

Enkan concluiu:

— O seu conhecimento não lhe serve de nada, pois não? É como uma pequena lâmpada sob o sol brilhante. Parece não possuir luz alguma.

Existe outro exemplo no *Hekigan-roku* (*Os Registos da Rocha Azul*):

Houve certa vez na China um imperador chamado Bu-tei, que era um devoto budista muito sincero. Convidou um famoso Mestre Zen, Fudaishi, para o seu palácio e pediu-lhe que desse uma palestra sobre o Sutra Diamond Prajna.

O imperador e toda a audiência nobre encontravam-se na sala à espera de ouvir a edificante exposição de Fudaishi.

Fudaishi subiu calmamente ao púlpito. Com um bastão que trazia na mão, bateu na mesa diante de si e depois, sem dizer uma única palavra, desceu da plataforma.

O imperador e a audiência ficaram estupefactos, mas havia na assistência um filósofo chamado Shiko, que declarou:

— Vossa Majestade, a palestra sobre o Sutra Diamond Prajna terminou.

Se eu pudesse seguir o bom exemplo dos antigos Mestres e bater na mesa em vez de escrever este ensaio sobre as características do Zen, isso seria uma demonstração Zen verdadeiramente ideal. Seja como for, os Mestres Zen procuram sempre ajudar-nos a perceber que, por maior que seja o conhecimento e a compreensão conceptuais, diante da experiência real os conceitos são como flocos de neve caídos sobre um fogo ardente.

Não depender das letras

A verdadeira vida e o verdadeiro espírito do Zen constituem um facto experiencial. Não dependem das letras, isto é, de expressões escritas ou verbais que funcionam dentro das limitações dualistas.

Desde os primórdios da autoconsciência humana, os seres humanos cometeram o erro de confundir o facto experiencial com as suas expressões em letras, que não passam das sombras conceptuais do facto. Temos tendência a acreditar que a própria experiência existe nas letras e nas palavras.

O Zen, que insiste em que a experiência direta e genuína é fundamental, considera as letras e as expressões verbais como secundárias.

O Mestre Eisai declara, portanto, a partir desta perspetiva:

— Falando afirmativamente, todos os sutras são expressões Zen. Falando negativamente, não existe uma única palavra que possa ser uma expressão Zen.

Aqui, o ponto de vista afirmativo é ao mesmo tempo o ponto de vista negativo, e ambos apontam para nada mais do que a própria Verdade.

Há um mondo registado no *Dento-roku* (*A Transmissão da Lâmpada*):

Existiu um Mestre Zen chamado Sekito (700-790), e muitos monges iam ao seu encontro para estudar sob a sua orientação. Sekito, contudo, não lhes dava qualquer palestra. Finalmente, os monges já não conseguiram conter a impaciência e, um dia, insistiram energicamente para que o Mestre pregasse.

Para sua surpresa, Sekito concordou desta vez com bastante facilidade e ordenou ao monge responsável que tocasse o sino para anunciar que seria dada uma palestra.

Todos os monges se reuniram na sala.

O Mestre subiu calmamente ao púlpito e disse:

— Para a clarificação dos sutras, existem os estudiosos dos sutras. Para explicações filosóficas, existem os filósofos. Eu, porém, sou um Mestre Zen, e deveis compreendê-lo bem.

Dito isto, desceu da plataforma e regressou aos seus aposentos.

Os monges, evidentemente, tinham-lhe pedido que pregasse porque desejavam conhecer a verdadeira interpretação Zen do Budismo. O seu mestre, Sekito, sabia perfeitamente aquilo que os seus discípulos pretendiam.

Se quisesse, poderia ter-lhes dado uma excelente interpretação filosófica dos princípios budistas. Contudo, era um verdadeiro Mestre Zen e sabia demasiado bem quão inútil seria esse tipo de abordagem. Demonstrou, por isso, o seu ensinamento através da própria ação direta.

Para um homem Zen não pode haver demonstração melhor da Verdade, nem instrução mais cordial.

Habitualmente, estamos demasiado habituados às explicações lógicas. Por mais exatas e detalhadas que sejam, acabam sempre por girar em círculos sem jamais atingir a própria experiência.

O Mestre Tokusan era um tipo de Mestre Zen muito mais severo. Certa vez, um monge foi visitá-lo e, segundo o costume budista, inclinou-se diante do Mestre antes de colocar uma pergunta. Contudo, antes mesmo de terminar a reverência, Tokusan atingiu-o com o seu bastão.

O monge, sem compreender o que se passava, disse:

— Acabei apenas de me inclinar diante de si e ainda nem sequer fiz qualquer pergunta. Porque me bateu?

— Não vale a pena esperar até começares a falar — respondeu Tokusan.

Nesta rigorosa negação das palavras devemos ver quão sinceramente o Zen insiste na própria experiência.

Como poderemos então chegar à experiência direta da Verdade fundamental em si mesma?

As duas máximas seguintes são a resposta: “Apontar diretamente para a Mente” e “Alcançar a budeidade vendo a própria Natureza”.

Apontar diretamente para a Mente

Aqui o Zen ensina que, se queremos experienciar a Verdade, a própria Realidade, devemos transcender de uma vez por todas o beco sem saída do intelecto humano dualista.

Aqui, a palavra “Mente” (ﺎﻧ) é utilizada para representar a Verdade Absoluta Fundamental.

A Mente aqui não se refere ao pensamento nem à emoção, nem se refere à psicologia humana enquanto objeto de investigação científica. Não é a consciência nem a psique tratadas pelos psiquiatras.

Quando vamos além de tudo isso, quando lavamos tudo isso e transcendemos as suas limitações, então, pela primeira vez, podemos alcançar a Mente, também chamada Mente de Buda, Mente Absoluta, Espiritualidade ou Verdade.

“Apontar diretamente” significa abandonar todas as ideias fixas e tornar-se uno com a Realidade, com a própria Verdade, sem qualquer mediação.

Quando o Mestre Zen Sekito ainda era um monge em treino, saiu um dia para a montanha trabalhar com os seus companheiros monges. Chegaram a um estreito caminho de montanha e viram-se impedidos de prosseguir por um emaranhado de trepadeiras e cipós.

O monge que seguia à frente voltou-se de repente para Sekito e disse:

— Os cipós estão por toda a parte e não conseguimos continuar. Poderias emprestar-me a grande faca que tens?

Sekito desembainhou a sua grande faca de montanha e, sem uma palavra, estendeu-a em direção ao companheiro com o fio da lâmina voltado para ele.

O companheiro assustou-se e retirou a mão, exclamando:

— Pára com essa brincadeira! Dá-me o cabo!

A resposta de Sekito foi mais afiada do que o fio da faca:

— De que serve o cabo?

O monge não conseguiu pronunciar palavra em resposta.

Temos tendência para nos agarrarmos ao cabo, que é de importância secundária, e perdermos completamente a Verdade. Sekito está a exortar-nos a agarrar diretamente a Verdade fundamental. Aqui vemos a verdade do apontar direto.

Alcançar a budeidade vendo diretamente a própria Natureza

Esta é uma máxima muito importante que revela o objetivo do Zen. Começarei por explicar literalmente a expressão.

"Natureza", tal como aqui é utilizada, não é algo adquirido após o nascimento, mas a "verdadeira Natureza inata com a qual se nasceu originariamente". É a Natureza Absoluta que se encontra no próprio fundamento da existência.

O Zen não diz para "conhecer" esta Natureza absoluta e fundamental; diz antes para "ver" a Natureza. Isto revela uma característica singular do Zen. A Natureza aponta para a Realidade religiosa que não possui forma, e o Zen utiliza uma expressão tão concreta como "ver", em vez de uma expressão intelectual como "conhecer". Ao fazê-lo, o Zen afirma que a base deve ser o facto efetivamente experienciado por cada pessoa, e não o conhecimento, a ideia ou o conceito acerca disso.

Esta experiência religiosa de "ver a própria Natureza" chama-se *kensho* em japonês. Através dela, o indivíduo alcança a sua personalidade religiosa. Na terminologia cristã, é salvo por Deus. Na terminologia budista, é "atingir a budeidade". A quarta máxima pode, portanto, ser reformulada assim:

— Pelo facto da experiência religiosa, o homem alcança a sua budeidade.

A palavra "Buda" é hoje frequentemente entendida como significando algum ser absoluto e transcendental exterior. Aqui, contudo, o termo Buda é usado no seu significado original em sânscrito, nomeadamente "um ser iluminado". Trata-se de um substantivo comum que pode assumir a forma plural. Não se refere a qualquer ser absoluto omnipotente exterior a nós, mas sim a um ser humano.

Em *The Song of Zazen* de Hakuin, o termo Buda surge logo na primeira linha, quando ele diz:

— Todos os seres são originalmente Budas.

Aqui a palavra é utilizada no mesmo sentido, e poderá ler o meu esclarecimento acerca do termo "Buda" nesse ensaio.

Agora, as duas últimas máximas — "Apontar diretamente para a Mente" e "Alcançar a budeidade vendo a própria Natureza" — podem ser resumidas da seguinte forma:

O Zen ensina-nos a ir além das discriminações dualistas da nossa consciência comum e a sermos direta e efetivamente unos com a Natureza Verdadeira. O Zen afirma que o homem deve abrir o seu olho espiritual para uma nova visão e reviver como um homem novo.

Este tipo de interpretação teórica, contudo, não passa de um leão empalhado. Parece um leão, mas já não é um leão verdadeiro e vivo. Os Mestres Zen nunca se cansam de apontar diretamente para a Mente; isto é, apresentam sempre aos seus discípulos experiências religiosas vivas e vibrantes.

Existe um mondo no *Dento-roku*. Ocorreu durante a dinastia Tang, na China, quando o célebre Mestre Zen Yakusan (750-834) ainda era um monge em formação.

Certa vez, visitou o Mestre Sekito e perguntou:

— Ouvi dizer que recentemente há pessoas no sul que falam de "Apontar diretamente para a Mente e alcançar a budeidade vendo a própria Natureza". O que poderá isto significar?

Sekito respondeu:

— Nem a afirmação nem a negação servem. Ambas falham completamente!

Yakusan ficou totalmente incapaz de interpretar esta resposta. Quando voltou a insistir, Sekito instruiu-o a ir visitar outro Mestre, Baso, no oeste.

Seguindo esse conselho, Yakusan fez a longa viagem para visitar Baso e colocou-lhe a mesma pergunta. Baso deu-lhe então uma resposta bastante inesperada:

— Vês, às vezes levanto as sobrancelhas e outras vezes arregalo os olhos. Às vezes isso é bom e afirmado, outras vezes é mau e negado.

Felizmente, Yakusan conseguiu ver através da Verdade graças a esta instrução.

Este mondo mostra-nos quão arduamente os Mestres Zen procuram retirar-nos a consciência discriminadora e o raciocínio intelectual, que na realidade nos escravizam. São genuínos Mestres Zen aqueles que simplesmente apontam diretamente para a Verdade Absoluta e que procuram apresentar aos seus discípulos oportunidades para despertarem para o Verdadeiro Eu, de modo direto e concreto.

Aqui, mais uma vez, podemos ver uma característica singular do Zen.

Como terão notado, mencionei repetidamente o abandono ou a transcendência do conhecimento dualista. Isto acontece porque, no Zen, o facto da experiência é de importância vital. Não estou, porém, a dizer que as abordagens intelectuais sejam destituídas de significado.

Uma compreensão correta e os conceitos podem ajudar a promover a compreensão mútua entre os povos do Oriente e do Ocidente e podem ajudar os seres humanos a desenvolver uma nova cultura.

Mas o Zen, enquanto religião, é puramente uma religião da realização humana ou do despertar de si mesmo. Ensina-nos, a nós seres humanos, a alcançar o satori e a viver uma nova vida neste mundo como homens novos do satori.

O Zen insiste em que esta conversão interior deve ser realizada por cada um por si mesmo, que o indivíduo pode alcançar a sua personalidade Zen por si próprio através da busca interior, sem depender de nada exterior.

Declara que o homem possui a potencialidade para alcançar o satori. Isto deveria ser uma feliz boa-nova para os seres humanos.

Não é fácil para ninguém, contudo, abandonar de uma só vez as correntes da ignorância e da discriminação. É necessária uma vontade muito forte, e o homem deve procurar de modo inteiramente dedicado o seu Verdadeiro Eu dentro de si próprio.

Aqui, o treino rigoroso é necessário no Zen, e este nunca recorre a meios fáceis ou instantâneos. No capítulo seguinte discutirei, portanto, o "Treino no Zen".

TREINO NO ZEN

O Zen é o caminho da completa realização pessoal: um ser humano vivo que siga o caminho do Zen pode alcançar o satori e depois viver uma nova vida como um Buda, isto é, como um homem iluminado.

O seguidor do Zen não pede ajuda exterior nem depende de nada para além de si mesmo para alcançar a personalidade ideal do Zen. O Zen baseia-se, assim, na natureza humana e, nesse sentido, é profundamente racional.

Por outro lado, porque o Zen afirma que a experiência de satori é da máxima importância, é por vezes chamado uma religião mística. Embora a palavra "místico" seja utilizada, o Zen não é misticismo no sentido comum, porque a sua realização, ou experiência de despertar, é o resultado de longos anos de treino.

O treino no Zen é necessário para testemunhar a Verdade da Natureza do Eu.

Na introdução ao *Mumonkan* (*A Porta sem Porta*), que é um dos mais famosos textos Zen, existe uma frase célebre:

— O Grande Tao não tem porta. Existem infinitos caminhos para o alcançar.

Do ponto de vista primordial do Zen, não temos de seguir um padrão tradicional de treino ao procurar o caminho do Zen. O Grande Tao não tem porta; não existem regras ou procedimentos fixos a observar no estudo do Zen.

Esta é uma característica singular do Zen. Convida-nos a entrar livremente por qualquer direção.

Existe uma história relevante num texto Zen:

Certa vez, um jovem monge chamado Kyosho foi visitar o Mestre Zen Gensha (831-908) para estudar sob a sua orientação.

Kyosho disse:

— Vim até aqui em busca da Verdade. Por onde posso começar a entrar no Zen?

Perante isto, o Mestre Gensha perguntou-lhe:

— Consegues ouvir o murmúrio da torrente da montanha?

— Sim, Mestre, consigo ouvi-lo — respondeu Kyosho.

— Entra no Zen por aí! — respondeu o Mestre.

Algum tempo mais tarde, um leigo praticante Zen chamado Kyo contou essa história ao Mestre An de Sengan e perguntou:

— Porque Kyosho respondeu que conseguia ouvir o murmúrio da torrente quando Gensha lhe perguntou se o ouvia, Gensha pôde instruí-lo a entrar no Zen por aí. Mas, se Kyosho tivesse dito que não o conseguia ouvir, como teria o Mestre Gensha dado a sua instrução?

An chamou subitamente:

— Senhor Kyo!

Kyo respondeu:

— Sim, Mestre!

Então o Mestre disse:

— Entre no Zen por aí!

Vejam quão completamente livre era o Mestre em quaisquer circunstâncias.

Na verdade, o Grande Tao não tem porta e o caminho para o Zen está aberto em toda a parte. Contudo, apenas aqueles que efetivamente o experienciaram podem afirmá-lo.

Aqueles que ainda não despertaram para a Verdade não devem — ou não podem — reivindicar um acordo fácil com ela, porque geralmente vivemos sob uma variedade de circunstâncias adversas que nos impedem de abrir os olhos à Verdade, de termos experiência religiosa.

Os seres humanos desenvolveram uma cultura altamente refinada na qual vivem rodeados de todos os tipos de desejos. A busca religiosa, ou investigação espiritual acerca do eterno, é expressão de um desejo humano nobre. Trata-se de uma procura exclusivamente humana, fundamental ao homem.

Quando alguém possui esse anseio ou busca espiritual, procurará naturalmente satisfazê-lo. Um possível método de investigação espiritual é a observância de práticas religiosas.

O Zen, especialmente o Zen Rinzai, enfatiza a importância primordial da experiência religiosa que satisfaz o anseio espiritual humano e sustenta que a essência da religião reside na experiência religiosa.

Nos tempos dos primeiros Mestres Zen, não existiam métodos fixos de treino, mas eles atravessavam naturalmente a sua própria escuridão espiritual interior, seguida do momento do despertar religioso. Eram todos verdadeiros génios religiosos capazes de alcançar o satori por si próprios.

Tokusan Sengan (782-865), por exemplo, passou por um processo típico de busca e treino numa época em que os métodos e disciplinas do treino Zen ainda não tinham sido estabelecidos. Era também um homem altamente instruído e, por essa razão, a sua busca no Zen constitui um exemplo interessante.

Tokusan vivia na região montanhosa do noroeste da China, onde prosseguiu estudos académicos de Budismo durante algum tempo. Tornou-se aí uma autoridade no *Sutra Diamante* e conquistou reconhecimento público pela sua erudição.

Um dia ouviu dizer que, no sul da China, os budistas Zen se estavam a tornar influentes, falando de "transmissão fora das escrituras" e de "não depender das letras". Isto não podia ser aprovado pelos estudiosos. Sentiu-se indignado perante tal ensinamento.

Como tinha orgulho e confiança nas suas capacidades enquanto filósofo budista, declarou:

— Derrubarei o antro dos demónios Zen e exterminá-los-ei!

Então este defensor do *Sutra Diamante* partiu para o sul levando consigo todas as notas e registos do seu longo estudo do *Sutra Diamante*.

De algum modo, o ser humano não consegue sentir-se plenamente satisfeito apenas com conhecimento ou compreensão intelectuais. Nas profundezas da sua personalidade sente que falta qualquer coisa. Essa busca interior profunda é chamada verdadeira investigação religiosa.

Tokusan estava, na realidade, a dar aqui o primeiro passo do seu treino religioso. No treino, o impulso interior ou a busca são indispensáveis.

Tokusan planeava primeiro dirigir-se a Ryotan, na China Central, pois um famoso Mestre Zen chamado Soshin vivia numa montanha daquela região.

Quando chegou ao sopé da montanha, encontrou uma casa de chá junto à estrada e pensou que poderia comer qualquer coisa antes da subida. Fez o pedido a uma velha mulher da casa de chá.

Ora, "lanche" em chinês diz-se *tenjin*, o que significa literalmente "iluminar a mente".

Aparentemente, esta velha mulher da casa de chá não era uma pessoa comum.

Perguntou a Tokusan:

— O que traz nessa caixa às costas?

— Ah, sim — respondeu Tokusan — tenho nela um sutra muito valioso chamado *Sutra Diamante*.

Ao ouvir isto, a atitude da velha mulher mudou.

— É assim? Então tenho uma pergunta para lhe fazer. Se conseguir responder à minha pergunta, oferecerei o almoço. Se, contudo, não conseguir dar uma resposta satisfatória, receio que terá de ficar sem refeição.

Tokusan era um erudito orgulhoso e confiante.

Respondeu:

— Muito bem. Pode fazer qualquer pergunta.

Então a mulher disse:

— No *Sutra Diamante* está escrito: "A mente passada é inatingível; a mente presente é inatingível; e a mente futura é inatingível." O senhor diz que vai iluminar a sua mente. Qual dessas mentes vai agora iluminar?

Tokusan foi incapaz de responder à pergunta da velha mulher.

"As Três Mentes Inatingíveis" é uma passagem célebre do *Sutra Diamante* em que a experiência de satori é abordada em relação ao tempo. Por outras palavras, o tempo religioso, ou tempo interior, em oposição ao tempo físico, é aqui discutido.

Enquanto erudito competente, Tokusan poderia certamente ter explicado a inatingibilidade das três mentes de um ponto de vista intelectual ou filosófico. Contudo, a velha mulher não lhe estava a pedir uma explicação lógica. Queria ver a verdade das "Três Mentes Inatingíveis" no facto concreto de tomar uma refeição. A interlocutora colocava claramente a questão a partir de uma perspetiva diferente.

Do ponto de vista do treino Zen, a pergunta da velha mulher serviu para despertar a investigação religiosa, ou busca espiritual, que vinha crescendo dentro de Tokusan sem que ele disso se apercebesse.

A sincera procura humana da felicidade nem sempre se dirige exteriormente para o campo científico. Pode voltar-se para o interior e tornar-se uma investigação religiosa profundamente significativa.

Tokusan teve de admitir a sua incapacidade para responder e, por sugestão da velha mulher da casa de chá, decidiu estudar Zen com o Mestre Ryotan.

Não se sabe quanto tempo estudou com Ryotan nem que tipo de processo interior de busca atravessou. Certamente, porém, a busca espiritual despertada dentro dele deve tê-lo conduzido ao limite extremo.

Compreendo que no Ocidente exista um ditado:

— O extremo do homem é a oportunidade de Deus.

Tokusan devia encontrar-se exatamente nesse extremo.

Certo dia, o Mestre Ryotan e Tokusan passavam a noite juntos. Ryotan disse:

— Está a escurecer. É melhor regressares ao teu aposento.

Tokusan desejou boa-noite ao Mestre e saiu. Contudo, regressou logo depois dizendo:

— Está muito escuro lá fora.

Então o Mestre acendeu uma vela para lhe dar e, precisamente quando Tokusan estendeu a mão para a receber, Ryotan soprou violentamente a chama.

Nesse exato instante, Tokusan despertou subitamente.

A crónica apenas regista:

— Ele despertou e inclinou-se diante do Mestre.

Na extremidade do não-mente, do não-eu, onde nem céu nem terra existem, foi-lhe concedido de súbito o momento da rutura desse não-mente. Reviveu como o Grande Eu do não-eu.

Reviver, no Zen, significa esta experiência interior de despertar. Tradicionalmente chama-se *kensho* ou, mais simplesmente, *satori*. Também é chamado abertura do olho espiritual ou descoberta do Verdadeiro Eu.

Tokusan já não era o monge erudito que fora até ao dia anterior.

Na manhã seguinte lançou fora todas as notas e registos do *Sutra Diamante* que trouxera consigo, queimando-os diante do mosteiro.

Declarou:

— Todo o conhecimento e erudição não passam de uma gota de água caída num vale quando comparados com a profundidade da experiência.

O comentador de sutras Tokusan reviveu como Tokusan, Homem Zen.

A história do Zen conta-nos que os Mestres dos primeiros tempos alcançavam o satori por si próprios, atravessando um processo de treino natural e singular.

Se tentarmos, porém, resumir os processos do desenvolvimento espiritual desses Mestres, encontraremos padrões mais ou menos semelhantes.

O caso de Tokusan é um exemplo típico. Começam primeiro com uma busca religiosa extremamente intensa; depois surge uma procura e disciplina árduas, conduzidas por forte vontade; seguem-se crises espirituais ou um sentimento de abismo; e finalmente experienciam o momento do despertar.

Estes são, em geral, os processos interiores pelos quais passam.

O treino Zen seguia originalmente percursos individuais e naturais de desenvolvimento. A nossa vida comum, contudo, é tão complexa que não é

possível para cada um de nós atravessar um processo interior natural de busca religiosa como fizeram os antigos grandes Mestres.

Os Mestres Zen desejaram ajudar os estudantes das gerações futuras na sua procura da Verdade. Pela sua compaixão, refletiram sobre os seus próprios tempos de treino e procuraram encontrar meios úteis para os seus semelhantes. Assim, com o passar do tempo, veio a estabelecer-se um padrão de treino Zen tal como hoje o conhecemos.

Os mosteiros Zen no Japão são instituições onde este treino Zen assim estabelecido é efetivamente praticado. Em qualquer mosteiro, as seguintes três condições são particularmente exigidas a um monge em formação como requisitos indispensáveis do treino Zen:

1. Ter uma fé firme e um compromisso total na realização do treino.

2. Ter uma vontade forte para prosseguir sob disciplina rigorosa.

3. Possuir a Grande Dúvida — a Busca Espiritual — que será a base da prajna (verdadeira sabedoria) na procura da Verdade.

Se qualquer uma destas três condições faltar, é impossível ao monge completar o seu treino Zen; quando as três estão presentes, dia e noite, ele será encorajado a prosseguir a sua disciplina.

Sob tais condições espirituais, os monges continuam o seu treino, praticando *zazen* (meditação Zen) e fazendo *sanzen* (entrevista pessoal Zen).

No Zen existem o Soto Zen e o Rinzai Zen, e os seus modos e métodos de treino são algo diferentes. Como sou um Mestre de Rinzai Zen, discuto aqui o treino Zen na tradição Rinzai.

Regularmente, de manhã e à noite, durante várias horas por dia, os monges praticam *zazen*, mas também realizam todos os tipos de trabalho durante o dia, uma vez que o mosteiro é autossuficiente.

Uma vez por mês realizam um período especial de treino com duração de uma semana, chamado *sesshin* em japonês. Durante esse período de *sesshin*, dedicam-se exclusivamente ao *zazen*.

Além destes *sesshin* mensais regulares, no início de Dezembro têm um período especial de treino extremamente intenso para comemorar o alcance do satori por Sakyamuni Buda.

Neste maior *sesshin*, uma semana é considerada como um único dia; isto é, continuam simplesmente a praticar *zazen* durante toda a semana sem ir para a cama, embora lhes seja permitido dormir durante algumas horas à noite na postura sentada.

Tal prática rigorosa de *zazen* não significa apenas assumir uma postura tranquila de lótus completo. Para além de interromper os movimentos físicos, exige-se que o praticante abandone todos os pensamentos e toda a consciência de si próprio.

Ele deve encontrar-se efetivamente no estado de não-pensamento, não-mente e não-forma, onde não existe nem o eu que está sentado nem a terra que o sustenta.

Os antigos Mestres Zen descreveram tal estado de não-pensamento dizendo:

— Escuridão absoluta por toda a parte,

ou:

— Estar confinado numa gruta de gelo com dez mil milhas de espessura.

Por outras palavras, o indivíduo deve tornar-se o Verdadeiro Eu, ou a genuína subjetividade absoluta que já não pode ser objetificada.

Pode ser fácil falar do duro treino de outra pessoa e descrever o seu desenvolvimento psicológico durante o treino. Contudo, é extremamente difícil para qualquer pessoa atravessar realmente tal treino.

É necessário estar preparado para arriscar a própria vida e, mesmo assim, o satori pode permanecer inacessível. O Zen foi, por isso, descrito desde tempos antigos como um caminho apenas para um pequeno número de génios.

Hakuin, autor de *The Song of Zazen*, foi um Mestre Zen que conheceu pessoalmente dias de treino rigoroso. Diz ele que é como um alpinista que perde o apoio enquanto escala um precipício íngreme. A sua vida fica então

suspensa por uma única trepadeira à qual se agarra com todas as suas forças.

Hakuin exige que ele largue a trepadeira. Por outras palavras, manda-o morrer uma vez.

Quando o Zen fala de não-mente ou não-eu, não se refere a uma ideia nem se entrega a especulação conceptual. A não-mente deve ser experienciada por cada indivíduo como um facto real. Não pode ser facilmente alcançada.

Se alguém hesitar na sua busca por ela ser tão difícil, nunca chegará o momento de abrir o seu olho espiritual para um novo mundo.

Por isso, no mosteiro utiliza-se um tipo de método artificial de treino para encorajar os monges em formação: utilizam-se o *koan* e o *sanzen*.

Sem entrar numa explicação detalhada do *koan*, estes podem ser brevemente descritos como afirmações deixadas pelos Mestres Zen para mostrarem a sua própria experiência Zen.

Essas afirmações e expressões soam tão irracionais que o nosso raciocínio dualista comum fracassa completamente ao tentar interpretá-las.

Por exemplo, dizem:

— Se bateres ambas as mãos há som; qual é o som de uma só mão a bater?

— Vê o teu Eu antes de teres nascido!

ou ainda:

— Antes de Abraão, Eu Sou,

pode ser um *koan* Zen.

Esta mesma irracionalidade do *koan*, que recusa todas as abordagens intelectuais, desempenha um papel extremamente importante no treino Zen, porque nos faz perceber as limitações do nosso intelecto discriminador e acaba por conduzir-nos ao desespero em relação a ele.

Depois de um noviço se esforçar durante certo período para aprender a sentar-se na postura de lótus completo, o Mestre Zen do mosteiro dar-lhe-á um *koan*, e o noviço fará *zazen* com esse *koan*, que o levará ao desespero

em relação ao seu conhecimento e intelecto, até que venha a possuir a verdadeira Grande Dúvida, ou Busca Espiritual.

O treino Zen procura abandonar toda a consciência discriminadora. Este processo de abandonar a consciência discriminadora não é nada fácil na prática. Por isso, no mosteiro recorre-se ao *sanzen* para auxiliar o estudo Zen.

Sanzen é uma entrevista pessoal Zen com um Mestre Zen. Os monges em formação entram um por um no aposento do Mestre, aproximando-se dele segundo um modo tradicional que deve ser rigorosamente observado. Sentam-se frente a frente com o Mestre e apresentam os resultados da sua disciplina.

É uma ocasião extremamente séria para o noviço, a quem se exige que revele ao Mestre toda a sua capacidade Zen e toda a sua perceção espiritual.

O resultado do treino Zen que apresenta não pode ser uma conclusão conceptual nem um produto de raciocínio ou especulação; deve ser a espiritualidade, ou realização Zen, que alcançou através do *zazen* e do *koan*.

É natural, portanto, que um monge não esteja sempre preparado para enfrentar o *sanzen* de modo satisfatório.

Ainda assim, este *sanzen* ocorre várias vezes por dia no mosteiro durante o *sesshin*, o período intensivo de treino, e duas ou três vezes por dia mesmo nos dias comuns.

Pode facilmente imaginar-se quão difícil isto é para o monge em formação.

Se um noviço não estiver minimamente preparado para o *sanzen*, vários monges seniores da Sala Zen arrastá-lo-ão à força e persegui-lo-ão até ao aposento do Mestre. O Mestre rejeitá-lo-á e expulsá-lo-á. Todos os dias o noviço tem de atravessar esta disciplina rigorosa.

Graças ao encorajamento recebido e à força da sua busca espiritual, a sua procura interior intensifica-se. Coloca o coração e a alma no treino.

Chega ao extremo onde nenhuma lógica e nenhum verbalismo têm qualquer utilidade. Os seus olhos estão abertos, mas não tem consciência de ver. Possui ouvidos, mas não tem consciência de ouvir.

Encontra-se realmente no estado de não-mente, não-pensamento, onde não existem nem o eu nem o mundo.

Rinzai disse:

— Anos atrás, quando ainda não despertara para a Verdade, havia apenas escuridão absoluta por toda a parte.

Encontrava-se no abismo da inconsciência antes de alcançar o satori.

Quando alguém está numa tal condição, não é invulgar surgirem todos os tipos de fenómenos psicológicos anormais, mórbidos e ilusões.

Desde tempos antigos, contudo, os Mestres advertiram energicamente para que não nos apeguemos a essas experiências, mas antes as abandonemos.

Quanto tempo durará a noite escura da inconsciência não pode ser previsto. Depende de cada indivíduo.

Contudo, de repente e de modo totalmente inesperado, chega o momento do despertar para o monge. Quando esse momento abençoado acontece, o abismo da inconsciência é atravessado.

Há muitos anos, o Mestre Zen Reiun, após trinta anos de treino rigoroso, viveu esse momento abençoado de despertar ao ver um pessegueiro em flor.

O eu inconsciente de Reiun reviveu como o Verdadeiro Eu. Reiun nasceu de novo no mundo. Ele era o pessegueiro, e o universo estava cheio da sua fragrância; ou antes, ele era agora o próprio universo.

O Mestre Kyogen, após longa busca, alcançou o momento do despertar ao ouvir o som de uma pedra a bater num bambu. Nesse instante, ele ressoava através de todo o universo como o estalido da pedra.

Um Mestre Zen japonês do período Tokugawa chamado Shido Bunan escreveu um poema *waka*:

Morre enquanto vivo e fica completamente morto,
Depois faz o que quiseres, tudo é bom.

O objetivo do treino Zen é morrer enquanto vivo, isto é, tornar-se efetivamente o eu de não-mente e não-forma, e depois reviver como o Verdadeiro Eu de não-mente e não-forma.

No treino Zen, portanto, aquilo que é mais importante é reviver a partir do abismo da inconsciência.

O treino Zen não é o processo emocional de simplesmente estar num estado de unidade, nem consiste apenas em ter o "sentimento" de não-mente.

A sabedoria *prajna* (verdadeira sabedoria) deve irradiar depois de se atravessar o extremo da Grande Dúvida, e então é ainda necessário mais treino para que se possa viver livremente a vida Zen e atuar no mundo como um homem novo.

Em qualquer caso, uma experiência espiritual tão profunda possui uma grande importância que não devemos ignorar ao desenvolver a cultura espiritual da humanidade, hoje e no futuro.

O treino rigoroso continua hoje a ser realizado nos mosteiros Zen com o propósito de reproduzir num noviço processos interiores semelhantes aos que os antigos Mestres Zen experienciaram.

Devemos ser cuidadosos e sérios ao adotar de modo rigoroso e correto os métodos de treino utilizados.

Ao estudar o Zen, portanto, aqueles que desejam apreciá-lo como valor cultural ou como filosofia religiosa podem perfeitamente fazê-lo a partir dessas perspetivas.

Contudo, aqueles que desejam experienciá-lo em si próprios devem estar preparados para atravessar as dificuldades e nunca devem deixar-se tentar por atalhos fáceis.

Recentemente surgiram pessoas que falam de iluminação instantânea ou que recorrem a drogas numa tentativa de experienciar o satori.

Sejam quais forem as alegações que façam, declaro que tais abordagens não são de modo algum o verdadeiro e autêntico Zen.

Gostaria de acrescentar aqui algumas últimas palavras.

Por mais verdadeiro que seja que o Zen é realmente um caminho supremo para a Verdade, é evidente que não se pode esperar que toda a gente tenha a preparação necessária para alcançar o requintado momento do satori.

Temos de admitir que o Zen fundamental é um caminho muito difícil e que apenas um pequeno número de pessoas religiosamente dotadas, sob condições favoráveis, consegue alcançar o satori.

Tem de existir um outro caminho Zen aberto às pessoas comuns, ainda que possa ser uma abordagem secundária.

Dessa forma, as pessoas podem aprender os ensinamentos dos antigos Mestres Zen e fazer das atitudes religiosas de vida desses Mestres os princípios orientadores das suas próprias vidas.

Assim, podem tentar seguir os exemplos da vida Zen tanto quanto possível dentro das circunstâncias em que vivem.

Isto poderia ser chamado a vida Zen baseada na fé.

Gostaria de discutir mais detalhadamente esta vida Zen destinada às pessoas comuns, mas terei de deixar isso para outra ocasião.

PERSONALIDADE ZEN

O Zen não é uma conclusão conceptual alcançada através da especulação e do raciocínio. O caminho do Zen não pode ser encontrado pelo nosso conhecimento dualista comum.

Mais do que isso: todo o conhecimento e todos os pensamentos que são produtos da nossa consciência comum devem ser completamente abandonados.

Quando isso é feito, existe então o facto da experiência efetiva, onde o indivíduo desperta para a não-mente, ou para a chamada “Vacuidade”.

O Zen encontra-se nessa experiência interior.

Objetivamente falando, portanto, a experiência Zen consiste em chegar à realização do próprio fundamento da existência.

Subjetivamente falando, o Zen pode ser explicado como o despertar para a espiritualidade mais profunda da humanidade.

No Zen usamos a palavra simples *satori*, frequentemente traduzida por "Iluminação", para nos referirmos ao facto da experiência religiosa.

Estamos, contudo, sujeitos a confundir tal espiritualidade absoluta com algumas das nossas experiências comuns e psicológicas.

Isto acontece porque, sempre que se tenta expressar esta nova visão experienciada no satori Zen, a expressão, na nossa cultura, atravessa o processo de abstração e conceptualização e passa a possuir uma existência própria separada do facto da experiência em si.

Uma expressão nasce do facto da experiência, e uma experiência dá origem ao pensamento.

Naturalmente, os pensamentos possuem o seu próprio valor e significado culturais. Mas se a experiência for esquecida e o Zen for discutido apenas ao nível da sua expressão, então o próprio Zen já morreu, e aquilo de que se fala não passa da sua sombra sem vida.

Por exemplo, o Sexto Patriarca Eno (Hui-neng em chinês, 638-713) apresentou uma descrição conceptual do Zen baseada na sua experiência Zen:

— No nosso ensinamento, o não-pensamento é o princípio, a não-forma é o fundamento e o não-apego é a base.

Para Eno, não-pensamento, não-forma e não-apego não eram apenas ideias ou raciocínios, nem verdades conceptuais, mas sim factos concretos.

Isto significa que Eno era uma personalidade de não-pensamento, não-forma e não-apego.

Aqui, a expressão regressa à experiência e opera como personalidade viva.

Nós, porém, temos a infeliz tendência de não conseguir ver claramente através do facto.

Os Mestres Zen estavam plenamente conscientes desta fraqueza humana e fizeram tudo o que podiam para abrir os nossos olhos espirituais experienciais.

Como parte desse esforço, enfatizaram a necessidade de realizar a personalidade característica da experiência Zen, para que os estudantes pudessem possuir experiências concretas e firmes por si mesmos.

Num certo sentido, o Zen pode ser interpretado como o difícil processo de devolver os pensamentos e as expressões aos factos experienciais originais dos quais esses pensamentos e expressões nasceram.

Um dia, um monge perguntou ao Mestre Zen Joshu (778-897):

— O que é *dhyana*?

Joshu deu uma resposta totalmente inesperada:

— É não-dhyana.

O monge perguntou novamente:

— Como pode *dhyana* ser não-dhyana?

Joshu não deu qualquer explicação teórica ao "Como?" do monge, mas respondeu:

— Está vivo! Está vivo!

A dicotomia ou contradição entre *dhyana* e não-*dhyana* apenas existe no mundo da lógica discriminativa, pois «o vivo» vai para além da contradição entre *dhyana* e não-*dhyana*. «O vivo», que é a personalidade do *satori*, não conhece tal contradição. Um bom Mestre Zen trabalha sempre desta forma. Ele insta o seu discípulo a ter um olho para ver através das oposições e contradições relativistas, e fá-lo agarrar a oportunidade em si mesmo de dar um salto.

A personalidade Zen não deve ser interpretada como um ego psicológico. Também não pode ser uma ideia ou conhecimento baseado na lógica dualista e discriminativa. Quando tudo isto é varrido, a personalidade com a forma da não-forma apresentar-se-á. Então o Zen está vivo aqui, nesta personalidade. No Zen, tal personalidade é chamada o «Homem Primário», pois tal homem não pode ser produzido por esforços humanos. Tal homem é também chamado «O Mestre». Isto significa que ele é a subjetividade básica absoluta. A fim de evitar qualquer ideia fixa, por vezes são também usadas expressões invulgares como «Isto» ou «Aquilo».

O Mestre Zen Zuigan Shigen (c. 900) tem este *mondo*: todos os dias o Mestre Zuigan chamava por si mesmo: «Ei, Mestre!», e respondia a si mesmo: «Sim». Depois perguntava a si mesmo: «Estás desperto?», e respondia novamente a si mesmo: «Sim, estou». Depois prosseguia dizendo: «Não sejas descuidado e não te deixes enganar pelos outros!». «Oh, não, não deixarei», respondia ele a si próprio. (*Mumonkan* Caso 12)

Que tipo de homem poderia ser este Mestre, a quem Zuigan se dirigia todos os dias? Não falava ele à personalidade subjetiva absoluta que estava dentro de si mesmo, mas que transcendia o seu pequeno eu? Esta «personalidade» deve ir além do ego individualista, embora o envolva no seu interior. Este *mondo* era o seu conselho e ensinamento bondoso e direto para que fôssemos despertados para «Aquilo» ou «Isto» que se perdeu e foi esquecido em nós. Para aqueles que não tiveram a experiência de ter os seus olhos Zen abertos e que, consequentemente, vivem pela lógica comum e dualista, tais ações podem parecer sem sentido. Mas agora gostaria de vos pedir que considerassem outro *mondo*.

Um monge que tinha estado a estudar sob a orientação do Mestre Zuigan foi ter com outro Mestre, Gensha (831-908). Gensha perguntou ao recém-chegado: «Onde estiveste recentemente?». «Estive com Zuigan», respondeu o monge. «De que maneira instrui Zuigan os seus discípulos?», perguntou Gensha. O monge contou-lhe como Zuigan todos os dias chamava por si mesmo: «Oh Mestre», e respondia a si próprio. Gensha ouviu calmamente a história e depois comentou: «Compreendo, é bastante interessante», e perguntou novamente ao monge: «Por que não ficaste com Zuigan mais tempo?». O monge disse: «Ele faleceu».

Perante esta resposta, o Mestre Gensha fez uma pergunta muito inesperada: «Se chamares por ele agora, "Oh Mestre", como ele costumava fazer, responderá ele?». Está registado que o monge ficou em silêncio. Ele foi incapaz de dizer o que quer que fosse.

Gensha perguntou: «Se chamarmos agora por Zuigan, que já está morto, "Oh Mestre!", responderá ele?». O que poderá ser isto que Gensha está a ver aqui? O que nos quer ele dizer com isto? Infelizmente, o olho espiritual do monge não estava aberto. Ele falhou em ver através da espiritualidade de Zuigan, ou da de Gensha. Ou podemos dizer que, se tivesse visto através da Verdade de Zuigan, deveria ter sido capaz de ver a Verdade de Gensha, e a Verdade do seu próprio eu, que é também o

«Mestre». Gostaria de salientar aqui a necessidade de nos apoderarmos da personalidade «viva» na experiência Zen.

As pessoas em geral, contudo, tentam compreender a personalidade Zen com a sua régua de medir do conhecimento dualista. Esta personalidade Zen pertence à esfera onde qualquer consciência ou discriminação ainda não começou a mover-se. Não pertence ao mundo da consciência comum. Foi, por isso, bastante natural que o monge não pudesse proferir uma palavra em resposta à pergunta: «Se chamasses agora por ele, "Oh Mestre!", responderia ele?».

De uma forma ou de outra, os seres humanos têm de, de uma vez por todas, dar um salto para fora desta consciência discriminativa. Enquanto permanecerem no mundo dualista, os seus sofrimentos nunca serão dispersos, nem as suas contradições serão resolvidas. Por outras palavras, serão incapazes de ter a personalidade Zen. Se queremos a liberdade real e a verdadeira emancipação, devemos a todo o custo dar este salto transcendental. As instruções Zen a este respeito são unicamente diretas e apropriadas.

O Mestre Rinzai (f. 867) foi a figura mais representativa a este respeito na história do Zen, pois continuou a enfatizar a personalidade Zen, ou a personalidade que é característica da experiência Zen, durante toda a sua vida. A seguinte passagem dos seus sermões é a mais famosa: «Sobre uma massa de carne avermelhada, senta-se um "Homem Verdadeiro" que não tem título. Ele está o tempo todo a entrar e a sair pelos vossos próprios órgãos sensoriais. Se ainda não testemunharam o facto, olhem! Olhem!».

Um monge aproximou-se e perguntou: «O que é este Homem Verdadeiro sem título?». Rinzai desceu da plataforma, agarrou o manto do monge e exigiu: «Fala! Fala!». O monge hesitou. Rinzai, libertando-o, disse: «O Homem Verdadeiro sem título, que coisa suja que é!». Depois regressou ao seu quarto.

Temos, no Zen, uma forma de treino de monges tão extraordinariamente direta e rigorosa, e sentimo-nos profundamente impressionados quando nos deparamos com ela. Deixem-me, para dar ênfase, repetir aqui este famoso *mondo*.

Um dia, Rinzai apareceu na plataforma para dar uma palestra Zen. Dirigiu-se aos seus discípulos quase de forma repreensiva: «Sobre este

vosso corpo físico real existe um Homem absolutamente livre que vai além de todas as limitações. Ele está vivo e a trabalhar ativamente de manhã à noite, quer estejais a dormir ou acordados, através dos vossos órgãos sensoriais. Agora, aqueles de vós que ainda não viram através deste Homem, vejam e agarrem-no!».

Um monge deu um passo à frente da congregação e perguntou: «O que é este Homem Verdadeiro sem título?». O Mestre Rinzai, contudo, não lhe deu sequer uma palavra de explicação, lógica ou conceptual, mas desceu da plataforma, agarrou o monge pelo casaco e instou-o, pelo contrário, a dar a resposta, e exigiu: «Fala! Fala!».

Que instrução direta e vívida é esta! Ele não recorreu a nenhum tipo de explicação, mas demonstrou-se em frente ao questionador como o Homem Verdadeiro sem título vivo. O olho interior do monge questionador ainda não estava aberto, no entanto, e ele não tinha capacidade Zen suficiente para ver através da personalidade Zen tão claramente apresentada à sua frente.

Ele apenas conseguiu ficar boquiaberto, sem saber como reagir. No momento seguinte, Rinzai afastou o monge. «Como é sujo e repugnante este Homem Verdadeiro sem título!». Dizendo isto, regressou imediatamente ao seu quarto.

Um homem cujo olho Zen estivesse claramente aberto teria visto o Homem Verdadeiro sem título a trabalhar vividamente nesta última demonstração de Rinzai. O Dr. Daisetz T. Suzuki disse no seu livro intitulado *Rinzai no Kihon Shiso* (Características Básicas de Rinzai) que «Todo o pensamento Zen desenvolvido no *Rinzai-roku* (Registos de Lin-chi) baseia-se e gira em torno desta única palavra Homem — isto é, a personalidade Zen».

A Natureza de Buda, ou a Mente Verdadeira, como usada no Zen, não é uma ideia nem é um conceito. Não é algo considerado como sendo potencial em nós, nem é algo que se supõe ser imanente em nós. Mas é o facto mais concreto e real que deve ser apreendido sobre o nosso corpo físico aqui e agora. A singularidade do Zen pode ser vista aqui. Os Mestres Zen apontam para isso, e fazem o seu melhor para, de alguma forma, fazer com que os seus discípulos se agarrem firmemente a isso.

Embora o Homem Verdadeiro sem título tenha uma personalidade definida e concreta, ele não será restringido pelo corpo físico de cinco ou seis pés de altura, nem será limitado no tempo pela vida de sessenta ou setenta anos. Ele é um ser absoluto. O Dr. Suzuki afirmou, ao descrever tal personalidade: «Ele é individualista, no entanto está a transcender a individualidade. Ele é transcendental, mas ainda assim é um indivíduo». Assim, o Dr. Suzuki teve de usar a expressão de «autoidentidade de contradição», que vai além da lógica. Por mais claramente expressa que possa ser, se permanecer uma afirmação lógica, deixa de ser um facto vivo em si mesma.

Quando Rinzai desceu da plataforma e exigiu: «Fala! Fala!», somos capazes de ver aqui uma personalidade viva vividamente em ação. Novamente, quando ele afastou o monge, dizendo: «Que coisa suja é este Homem Verdadeiro sem título!», e regressou ao seu quarto, somos capazes de apreciar o belo exemplo de uma personalidade Zen vivida e claramente representada.

Cerca de cem anos antes do tempo de Rinzai, existiu um Mestre Zen chamado Sekito Kisen (700-790). Um dia, um dos seus discípulos, Dogo Enchi (769-835), que mais tarde se tornou Mestre, perguntou: «Qual é a essência do Zen?». Sekito respondeu: «Inatingível e incognoscível». Dogo continuou: «Há algo mais além disso?». A resposta de Sekito desta vez foi: «Quão claro e vasto é o céu! Não há nada para perturbar a nuvem branca que flutua». Dogo perguntou sobre a verdade última do Zen. Quando o seu professor respondeu negativamente, «Inatingível e incognoscível», Dogo não ficou de alguma forma convencido e teve de perguntar novamente: «Há algo mais além disso?».

Ele interpretou a resposta do Mestre, «Inatingível e incognoscível», apenas literalmente, e o olho da sua mente para ver a verdade viva a partir desta resposta aparentemente conceptual ainda não estava aberto. Sekito, perante esta segunda pergunta de Dogo, «Há algo mais do que isso?», disse: «Quão claro e vasto é o céu! Nada para perturbar a nuvem branca que flutua!». Interpretada superficialmente, enquanto a primeira resposta, «Inatingível e incognoscível», era uma resposta estática, Sekito desta vez deu uma resposta ativa.

Será tal interpretação, contudo, correta? A essência do Budismo está na personalidade real e viva. Se falharmos em vê-la, todas as interpretações

são apenas produtos lógicos no mundo do dualismo. Tanto a expressão negativa de «inatingível e incognoscível» como a liberdade da nuvem branca que flutua são dois aspetos funcionais que fluem naturalmente de uma personalidade Zen absoluta. Eles não são, de facto, nem estáticos nem ativos. Dois são um, e um é dois. Se falharmos em ver através disto, seremos incapazes de falar com Sekito.

Um Mestre Zen, Ungan Donsei (780-841), era um amigo próximo de Dogo, o mesmo Dogo que questionou Sekito. Ungan tem o seguinte *mondo* sobre o tema da personalidade Zen. Um dia, Ungan estava a fazer chá. Dogo apareceu por acaso e perguntou: «Para quem estás a fazer chá?». Ungan respondeu: «Há um homem que quer beber chá». «Por que, então, não fazes esse homem fazer o chá ele mesmo?», continuou Dogo a perguntar. Ungan disse calmamente: «Bem, acontece que eu estou aqui». Dogo ficou satisfeito com esta resposta e foi-se embora.

Logicamente falando, a observação de Ungan de que «Há um homem que quer beber chá» será naturalmente interpretada como referindo-se a outro indivíduo que quer chá, à parte do próprio orador, Ungan. Na realidade, contudo, existe apenas um Ungan aqui. Um homem aqui, portanto, deve significar a personalidade absoluta transcendental — personalidade Zen — que está com Ungan, ou está em Ungan. Dogo, claro, estava bem ciente disso. Embora Dogo tenha apreciado claramente a espiritualidade Zen de Ungan na sua primeira resposta, ele prosseguiu para testar ainda mais quão profunda e verdadeira era a sua realização Zen.

Na sua segunda pergunta: «Por que não fazes esse homem fazer o chá ele mesmo?», Dogo tomou propositadamente o ponto de vista do eu individual. A realização Zen de Ungan era, contudo, tão firme que não podia de todo ser abalada. O eu transcendental deve trabalhar como um eu individual também, caso contrário perderá o seu significado e verdade como eu transcendental. Ungan agiu como um eu individual aqui e disse: «Bem, acontece que eu estou aqui!». O eu individual, que por acaso está aqui, é ao mesmo tempo o eu transcendental que quer beber chá. É a personalidade Zen que não é nem dois nem um. Dogo e Ungan tiveram um *mondo* vívido sobre «o vivo» no qual demonstraram as suas personalidades Zen reais, concretas e vivas. No Zen, entre um Mestre e o seu discípulo, ou entre companheiros discípulos, o *mondo* é trocado e eles testam ou treinam

a realização Zen um do outro, ou a espiritualidade interior, de formas tão diretas e dinâmicas. Este pode ser um método único no Zen.

Em conclusão, gostaria de me referir ao *Zazen Wasan* (A Canção do Zazen), escrito por Hakuin. Quanto à canção original e aos meus comentários sobre o seu significado e estrutura, deixo para que leiam o meu ensaio sobre esse assunto. Aqui, chamarei a vossa atenção para duas linhas da canção que estão relacionadas com o tema deste ensaio. A canção de Hakuin, que consiste em quarenta e quatro linhas, é um esboço do Zen.

A canção começa com a primeira linha: «Todos os seres são primordialmente Budas», e termina com a quadragésima quarta linha que diz: «Esta pessoa é o corpo de Buda». Esta estrutura da canção pode ter muitas outras implicações mas, mais do que qualquer outra coisa, mostra o facto de que Hakuin também enfatizou a personalidade que é característica da experiência Zen, e a necessidade de atingir realmente esta personalidade.

Escusado será dizer que a primeira linha mostra o princípio do ensinamento característico do Zen, que se baseia na visão Zen do homem. Aqui, também, a personalidade que é característica da experiência Zen pode ser vista como um princípio. Quando chegamos à última linha, a conclusão, esta característica é apresentada de forma mais clara, pois aqui vemos o Homem vivo real. Agora a personalidade Zen, que é um eu individual e ao mesmo tempo o eu transcendental, está a trabalhar neste nosso corpo físico como um homem vividamente vivo. Ele é totalmente livre, como uma nuvem branca a flutuar no céu. Onde, então, viverá ele com tal liberdade? Em nenhum outro lugar senão neste lugar aqui — este nosso mundo dualista.

Quando tal personalidade Zen vive neste mundo, ele cria e desenvolve naturalmente uma ética especial, expressa na conduta. Isto, contudo, apresenta outro tema demasiado vasto para ser discutido aqui e deixá-lo-ei para alguma outra ocasião.

ZAZEN WASAN

PREFÁCIO

Zazen Wasan, «A Canção do Zazen», é um dos muitos escritos deixados pelo Mestre Zen Hakuin, uma figura brilhante na história Zen do Japão.

Escrito de forma simples para as pessoas comuns, para lhes dar um esboço do Zen, é amplamente lido, não apenas por pessoas pertencentes a organizações Zen, mas também por aqueles interessados no Zen, e é geralmente muito popular. Porque está numa forma de verso rimado, e as expressões usadas são simples e diretas, é bom também para entoação.

Antes de entrar no *Zazen Wasan* convosco, gostaria de fazer algumas observações introdutórias: «Zen» não deve ser entendido como idêntico à Escola Zen do Budismo. O termo «Budismo Zen» é geralmente usado para significar uma escola de Budismo baseada no Zen e que ensina o Zen, uma religião estabelecida tratada como uma organização social comparável a outras seitas e escolas religiosas.

O «Zen», contudo, é um dos componentes básicos que caracterizam o pensamento oriental e, como tal, tem grande influência não apenas na religião mas em várias fases da cultura. Ele desenvolve as nossas ideias e constrói os nossos caracteres. É sabedoria baseada na experiência religiosa diretamente ligada à própria fonte da nossa existência.

O Zen oferece, assim, o seu significado único à nossa vida independentemente da escola religiosa chamada Budismo Zen. A este respeito, embora eu seja um monge Zen da Escola Zen do Budismo, desejo sinceramente que as pessoas tenham uma melhor compreensão do «Zen». Ao introduzir o *Zazen Wasan*, desejo promover a compreensão do verdadeiro Zen que eventualmente levará à paz e felicidade da humanidade, por muito tempo que isso possa levar.

ZAZEN WASAN

A Canção do Zazen por Hakuin

1. Todos os seres são primordialmente Budas.
2. Como a água e o gelo,
3. Não há gelo à parte da água;
4. Não há Budas à parte dos seres.

5. Não sabendo quão próxima a Verdade está deles,

6. Os seres procuram-na ao longe — que pena!

7. É como aqueles que estando na água

8. Clamam por água, sentindo sede.

9. É como o filho do homem rico,

10. Que se perdeu entre os pobres.

11. A razão pela qual os seres transmigram através dos seis mundos,

12. É porque estão perdidos na escuridão da ignorância.

13. Errando de escuridão em escuridão,

14. Como podem eles alguma vez ser livres do nascimento-e-morte?

15. Quanto ao Zazen ensinado no Mahayana,

16. Nenhuma quantidade de louvor pode esgotar os seus méritos.

17. As Seis Paramitas, começando com o Dar,

18. Observar os Preceitos e outras boas ações, variadamente enumeradas,

19. Como Nembutsu, Arrependimento, e assim por diante —

20. Tudo é finalmente redutível ao Zazen.

21. O mérito de mesmo um único sentar em Zazen

22. Apaga os inúmeros pecados acumulados no passado.

23. Onde estão então os caminhos do mal para nos desviar?

24. A Terra Pura não pode estar longe.

25. Aqueles que, mesmo uma vez, em toda a humildade,

26. Escutam esta Verdade.

27. Louvam-na e fielmente a seguem,

28. Serão dotados de inúmeros méritos.

29. Mas se voltarem os vossos olhos para dentro de vós mesmos

30. E testemunharem a verdade da Natureza-Própria

31. A Natureza-Própria que é não-natureza,

32. Terão ido além do alcance da sofística.

O portal da unicidade de causa e efeito é aberto;

O caminho da não-dualidade e da não-trindade corre direto em frente.

Sendo a tua forma a forma da não-forma,

O teu ir-e-voltar ocorre em lugar nenhum senão onde estás;

Sendo o teu pensamento o pensamento do não-pensamento,

O teu cantar-e-dançar não é outro senão a voz do Dharma.

Quão ilimitado e livre é o céu do Samadhi!

Quão refrescantemente brilhante é a lua da Sabedoria Quádrupla!

Neste momento, o que há que te falte?

O Nirvana apresenta-se diante de ti,

Onde estás é a Terra da Pureza.

A tua pessoa, o corpo de Buda.

O CONTEXTO

O Mestre Zen Hakuin

Hakuin, o autor desta Canção do Zazen, viveu de 1685 a 1768. Quando pensamos na duração média da vida humana naqueles dias no Japão, podemos dizer que 83 anos foi, de facto, uma vida longa. O 200.º aniversário da morte de Hakuin calhou precisamente em 1967.

Hakuin nasceu como o terceiro filho da família Nagasawa numa aldeia chamada Hara, Shizuoka, onde o belo Monte Fuji, o símbolo do Japão, está por perto. O seu pai era o chefe da estação da aldeia. O chefe da estação naqueles dias estava encarregado do trabalho postal e de transporte. Na sua infância, Hakuin era chamado Iwajiro. Diz-se que ele tinha grandes olhos redondos e brilhantes, e uma aparência robusta e de vontade forte. Em termos de disposição, dizia-se que Iwajiro era audaz, corajoso e rápido na decisão.

Aos onze anos, ouviu uma história contada por um pregador itinerante que tinha vindo à aldeia. De acordo com esta história, as pessoas pecadoras que morressem iriam definitivamente para o inferno e seriam submetidas a todo o tipo de torturas. Iwajiro ficou profundamente impressionado com isto. A sua aspiração religiosa interior foi despertada pela primeira vez por esta altura.

Aos quinze anos, com o consentimento dos seus pais, Iwajiro entrou num templo Zen numa aldeia chamada Shoinji, e foi ordenado monge Zen sob o Mestre Tanrei. Primeiro, seguiu o curso habitual de um jovem monge budista e prosseguiu os seus estudos académicos sobre o Budismo, visitando estudiosos eruditos em vários locais.

Contudo, quando tinha vinte anos de idade, estudando sob o Mestre Bawo, leu que, há muito tempo, Jimyo, o Mestre Zen, costumava praticar Zazen com um furador por perto para punir a sonolência, e assim procurava o Eu Verdadeiro. Esta história comoveu e inspirou Hakuin, que a partir dessa altura começou a dedicar-se ao Zazen de todo o coração, procurando a luz interior. O caminho para a Iluminação, contudo, era íngreme e difícil, e não era facilmente alcançável.

Aos vinte e quatro anos, estava em Eigenji, em Takada, Echigo. O seu treino tinha avançado para a espiritualidade da Unicidade — a identidade de sujeito e objeto. Um dia em janeiro, enquanto estava sentado, como de costume, durante toda a noite em Zazen samadhi, o sino de bronze do templo soou para anunciar a aurora. Neste momento, subitamente, ele teve

o seu despertar. Está registado que ele saltou de alegria. Estava agora autoconfiante. No entanto, pouco depois disto, conheceu Sogaku e este amigo Zen levou Hakuin ao Mestre Zen Shoju. Por mais de sete meses, ele ficou perto de Shoju, um mestre extremamente severo e rigoroso, e sob a sua orientação a realização de Hakuin foi ainda mais refinada e aprofundada.

Hakuin recebeu a sanção do Dharma de Shoju. Durante dez anos após a sua experiência de Iluminação, Hakuin continuou incansavelmente com a sua disciplina. Por vezes, partia em jornadas de treino a pé para refinar a sua realização; por vezes, ficava em pequenos retiros de montanha para aprofundar a sua espiritualidade. O seu poder espiritual único que, na segunda metade da sua vida, se desdobrou nas suas grandes atividades religiosas, foi todo cultivado e preparado durante estes dez anos de disciplina após a Iluminação.

Quando Hakuin tinha trinta e três anos de idade, um servo veio desde a casa dos seus pais até ao seu retiro de montanha para lhe falar da condição idosa do seu pai, e instou-o a regressar a casa. Cedendo à sua persuasão, Hakuin regressou a casa para cuidar do seu pai. Mudou-se para Shoinji, que estava abandonado, sem nenhum sacerdote residente para cuidar dele. O trabalho religioso de Hakuin para a sociedade começou a partir daí. Durante aproximadamente os cinquenta anos seguintes, foi ativo no treino de jovens monges, na escrita e na pregação para o povo. Quando faleceu, fê-lo tendo realizado um grande trabalho de significado histórico para a posteridade. Expressamos a nossa admiração pela grandeza de Hakuin hoje no Japão elogiando-o como: «O maior sábio em 500 anos» e «O patriarca que reviveu o Zen».

«O maior sábio em 500 anos» significa que Hakuin foi o tipo de grande homem que aparece neste mundo apenas uma vez em 500 anos. A segunda frase, «O patriarca que reviveu o Zen», pode precisar de alguma explicação. O Zen foi introduzido no Japão a partir da China no período Kamakura (por volta de 1190) e foi, na sua maior parte, aceite pelos samurais, a classe dominante do país naqueles dias. Gradualmente, deitou raízes na terra como uma nova religião bem adequada à época. Mais tarde, o Zen começou a florescer no Japão, influenciando grandemente a cultura japonesa. No curso dos vários centenas de anos da história Zen, contudo, a

«genuinidade da experiência» que compreende a vida e o espírito reais do Zen declinou gradualmente.

O Zen declara-se «fora de todas as escrituras e não dependente de letras». Isto significa que a essência do Zen é o facto da sua experiência religiosa, isto é, a experiência do satori. Do ponto de vista Zen, todas as expressões literárias ou atividades culturais são de importância secundária, fluindo naturalmente do facto da experiência religiosa profunda para assumirem as suas próprias formas e expressões.

A experiência, contudo, é tão pessoal que não pode ser totalmente comunicada ou transmitida a outros como podem ser as expressões ou atividades culturais resultantes. Acredito que isto deva ser verdade com qualquer religião. Devido a esta qualidade altamente pessoal da experiência de Iluminação, a tendência inevitável com o passar do tempo é que o lado cultural do Zen possa fazer progressos notáveis, enquanto o seu núcleo, o lado experiencial, declina.

Na altura em que Hakuin nasceu, embora as funções sociais das organizações Zen no Japão se tivessem tornado superficialmente bastante ativas e a sua influência cultural fosse percetível, a vida interior do Zen baseada na experiência direta estava a extinguir-se. O Zen no Japão estava numa situação crítica. Hakuin, um génio religioso, nasceu nesta situação histórica. Bem ciente desta crise no Zen, dedicou a sua vida a reviver a vida experiencial real do Zen.

Treinou e deixou muitos bons discípulos, criou uma nova tendência nos círculos Zen que enfatizava a importância vital da experiência de Iluminação, e despertou o interesse no valor da prática e do treino reais. Na verdade, a história do Zen no Japão foi mudada pelos esforços de Hakuin, e a maioria dos mestres da Escola Zen Rinzai no Japão hoje segue os passos de Hakuin. Ele é assim admirado como «O patriarca que reviveu o Zen», ou o Revivificador do Dharma.

Hakuin fez todos os esforços para promover o verdadeiro treino Zen e a experiência de Iluminação. É bem conhecido que, para além do koan tradicional originado na dinastia Sung, ele criou novos koan únicos como «Ouve o som de uma mão a aplaudir», a fim de ajudar a despertar a consciência Zen dos seus discípulos e de os levar a uma experiência de Iluminação definitiva e profunda. Ele também escreveu muitos livros para

enfatizar este ponto, propagando o ensinamento do Zen. Zazen Wasan é uma dessas tentativas.

Como parte das suas atividades de propagação, ele fez pleno uso do seu génio artístico e deixou muitas obras de caligrafia, bem como uma espécie de pintura de estilo livre sobre a qual escreveu vários versos Zen e linhas comentando as pinturas. Estas pinturas de Hakuin estão entre as que são conhecidas como «pinturas Zen». São admiradas como obras-primas da arte Zen e são tesouros culturais valiosos do Japão.

As suas pinturas e caligrafia apelam fortemente de forma direta ao olho e ao coração, com uma força e inspiração invulgares que parecem emanar da obra. Para além do seu grande apelo artístico, os seus comentários adicionados às pinturas expressam frequentemente bem o espírito do Zen. Não são meros ensinamentos morais ou observações humorísticas, mas apontam diretamente para o facto da experiência religiosa da Iluminação Zen e ilustram a espiritualidade Zen.

Por exemplo, em algumas linhas simples, ele desenhou um Monte Fuji belamente formado e, como o panegírico sobre ele, escreveu um verso que na superfície soa como uma canção de amor popular e humorística. Diz: «A minha amada é o querido Fuji, sentado nas nuvens. Como anseio ver a sua pele branca como a neve!».

Da aldeia onde Hakuin passou a maior parte da sua longa vida, ele podia ver o Monte Fuji todos os dias. A vista desta montanha de forma graciosa elevando-se no céu azul, coroada com neve pura e branca, é extremamente bela. Parece divinamente graciosa e sagrada. Esta montanha de aspeto sagrado, contudo, tende a estar coberta de nuvens. Em algumas estações, não é fácil ter uma visão completa da sua beleza. Hakuin tomou esta montanha sagrada, reverenciada por todos, como um símbolo do absoluto da mente Zen e da importância do treino Zen.

Se alguém ler estas linhas levemente, pode soar apenas como uma cantiga afetuosa: «Fuji é a minha amada, mas ela vestiu um manto de nuvens. Como eu desejava tirar-lhe o manto e ver a sua pele branca!». Se percebermos, contudo, que esta amada significa a Natureza de Buda, a Talidade, ou a Única Verdade que transcende tudo e nos conduz à emancipação fundamental, o seu significado muda.

O manto de nuvens simboliza os nossos sentimentos dualistas de todos os tipos que cobrem os nossos olhos e nos impedem de ver a Verdade. Hakuin, aqui, pede-nos para afastar todas as nuvens da ignorância, do apego, da ilusão e regressar ao nosso Eu Verdadeiro totalmente nu. Por outras palavras, ele está a instar-nos a agarrar o nosso «Eu Verdadeiro Original», com todo o nosso coração e alma, pois esta experiência é a própria vida e espírito do Zen.

Outro exemplo da arte de Hakuin é uma espécie de caricatura representando um monstro de um só olho e um cego. Um monstro de aspeto grotesco com um grande olho semelhante a um farol na testa, está a olhar ferozmente para um cego que está a olhar para cima, de forma bastante despreocupada e audaz. As linhas de Hakuin dizem: «Ei, eu sou um monstro de um só olho. Não tens medo?». «Por que deveria eu ter medo de um só olho? Eu não tenho olhos. És tu que deverias estar assustado comigo».

Novamente, se olharmos de relance para a imagem, poderemos pensar que é apenas uma caricatura humorística sem significado especial e rirmo-nos dela. No entanto, de que é que Hakuin está a tentar avisar-nos com isto? Não estaremos alguns de nós a ofender os outros pela nossa presunção ao pensar que somos as elites do mundo porque os nossos olhos espirituais estão abertos para a Verdade? Não estaremos nós, sem o sabermos, a embaraçar as pessoas à nossa volta por estarmos atolados numa complacência mesquinha?

O Zen diz-nos sempre para transcender o mundo dualista e abrir os nossos olhos para o reino absoluto da Unicidade. Pode haver alguns que conseguiram afastar o mundo dualista, mas depois contraem outro tipo de doença — a de se prenderem à Unicidade e perderem novamente a sua liberdade. Estes são os que devem ser chamados os «monstros de um só olho».

Não devemos permitir-nos ser esmagados e escravizados pelo desenvolvimento brilhante da civilização científica que se baseia no dualismo. Mas, ao mesmo tempo, não deveríamos permanecer acomodados nas profundezas de uma civilização espiritual não-dualista. A fim de sermos o verdadeiro mestre de tudo isto, de uma vez por todas, temos de afastar até este reino absoluto da Unicidade e aprofundar a nossa espiritualidade até podermos dizer: «Por que deveria eu ter medo de Um Só

Olho? Eu não tenho olhos!». A essência do Zen pode ser realmente apreciada quando se chega a este ponto.

Num antigo texto Zen, há um famoso mondo. Um dia, um monge disse ao Mestre Zen Joshu: «Eu afastei tudo, e não resta nada de todo na minha mente. O que diria o mestre a isso?». A isto Joshu deu a resposta inesperada: «Afasta isso!». O monge insistiu: «Eu disse-lhe que não resta nada em mim. O que devo eu afastar?». Joshu disse então: «Nesse caso, continua a carregá-lo», e pôs fim à questão. Este monge estava a gabar-se declarando que tinha afastado tudo, mas não estava consciente de quão ignóbil era vangloriar-se de ter afastado tudo. Ele estava preso à Unicidade e, por isso, não era de todo livre.

Há outra pintura famosa de Hakuin — um retrato de Bodhidharma desenhado num estilo simbólico e livre. Nesta pintura ele escreveu: «Tão feliz por te ver, não tenho nada a dizer!». Na história do Zen, tal como originado na Índia e transmitido para a China e Japão, Bodhidharma é o 28.º Patriarca. Mas no desenvolvimento chinês da história do Zen ele é considerado o Primeiro Patriarca do Zen e é uma figura muito importante. Aqui, contudo, na pintura de Hakuin, ele não é apenas uma personagem histórica. Ele simboliza a essência do Zen, a Iluminação Zen, ou o próprio facto da experiência religiosa. Se lermos as linhas de Hakuin nesta pintura literalmente, elas não compreendem mais do que uma observação afetuosa e espirituosa: «Estou contente por te ver, depois de tanto tempo, e em pura felicidade não encontro palavras para me expressar». O verdadeiro significado destas linhas, contudo, não se encontra em tal interpretação.

Após anos de busca árdua e assídua, se alguém finalmente encontra o seu verdadeiro lar espiritual, teria ele quaisquer palavras apropriadas para expressar esta nova visão? O Mestre Zen Mumon passou seis anos de treino árduo com o famoso koan Mu (o nada). Um dia, quando ouviu o bater do tambor anunciando a hora da refeição, subitamente atingiu a Iluminação. Descrevendo este momento requintado de Iluminação após tantos anos de treino árduo, ele disse: «É como uma pessoa muda a tentar explicar o sonho que teve».

É natural que, quando se chega a esta realização, abrindo o olho para um novo mundo de uma ordem inteiramente diferente, se seja incapaz de encontrar palavras para expressar a própria experiência real.

Até agora, referi algumas das atividades religiosas únicas e extraordinárias de Hakuin. Com os seus dotes e capacidade invulgares, ele foi ativo na escrita, na pregação e na orientação dos seus discípulos em *sesshin*. Ele foi o Mestre que repetidamente enfatizou a importância da experiência de Iluminação, que é a própria essência e vida do Zen. Desta forma, o Zen foi reavivado pelo advento deste grande Mestre Zen. Ele deu nova vida ao Zen num momento crítico em que o seu espírito ameaçava extinguir-se. Assim, é justamente chamado «O patriarca que reviveu o Zen».

Sobre o Título

Zazen, em japonês, consiste em dois caracteres: *za* (坐) e *zen* (禅). Se analisarmos os significados literais dos mesmos, *za* significa sentar-se de pernas cruzadas, *zen*, concentrar calmamente a mente. A palavra japonesa *zazen* pode ser rastreada até à palavra sânscrita *dhyana*. Embora a palavra japonesa *zazen* e a sânscrita *dhyana* estejam relacionadas historicamente, os seus significados reais são diferentes em alguns aspetos. Hoje, no Japão, a palavra *zazen* é por vezes usada no sentido de um sentar quieto, referindo-se assim a uma forma de sentar.

Noutros casos, o *zazen* é entendido como concentração mental por meio do sentar quieto. Neste último caso, a função espiritual da concentração é enfatizada em vez da forma de sentar. Em ambos os casos, contudo, a palavra é usada num sentido semelhante a *dhyana* e implica disciplina e treino. Em tais instâncias, o *zazen* é entendido como um meio para a obtenção do *satori*, a Iluminação.

Existem novamente casos onde a mesma palavra *zazen* é usada num sentido bastante diferente. Por exemplo, Dogen (1200-1253), o fundador do Zen Soto no Japão, disse: «O *zazen* não é um meio de treino. É a prática do Dharma da emancipação». E também: «O que é essencial é o *zazen*. Os descendentes de Buda deverão praticá-lo em conformidade. Este é o verdadeiro ensinamento retamente transmitido». Aqui, o *zazen* é usado de uma forma totalmente diferente. O *zazen*, em tais instâncias, vai além do conceito tradicional de *dhyana*, e aponta para «o que é essencial» e «o verdadeiro ensinamento retamente transmitido». Refere-se à própria experiência Zen na qual todos os seus ensinamentos estão incluídos. Aqui, o conceito de *zazen* vai além do termo sânscrito *dhyana*. Tem uma profundidade e amplitude de um tipo completamente diferente.

Hui-neng, o Sexto Patriarca (638-713), é um daqueles que estabeleceram o Zen na China. Ele definiu o *zazen* da seguinte forma: «No meio de todo o bem-e-mal, nem um pensamento é despertado na mente — isto chama-se *za*. Ver a própria Natureza-Própria, não sendo de todo movido — isto chama-se *zen*». No que diz respeito a esta definição, *za* não significa apenas sentar-se de pernas cruzadas. Significa não dar origem à consciência discriminativa «no meio de todo o bem-e-mal».

A expressão ética de bem-e-mal é aqui usada para representar todas as nossas discriminações dualistas a que estamos tão sujeitos na nossa vida quotidiana. *Za* é afastar tudo isto. Não é apenas assumir fisicamente uma postura de sentar estática. *Zen* é, de acordo com Hui-neng, «ver a própria Natureza-Própria e não ser de todo movido». Por outras palavras, *zen* é despertar para a nossa Natureza-Própria fundamental e não ser perturbado pelas oscilações superficiais das nossas mentes. Não é nada mais senão a própria experiência de Iluminação.

Quando «um pensamento não é despertado no meio de todo o bem-e-mal», o «ver a sua Natureza-Própria» pode ser realizado. Assim, de facto, tanto *za* como *zen* apontam para o facto da experiência religiosa profunda. A definição de *zazen* do Sexto Patriarca é, portanto, a mesma que a de Dogen.

A *Canção do Zazen* de Hakuin é um verso que representa o próprio Zen, inclusivo e fundamental, e não uma canção para ensinar *dhyana*. Temos de ter este ponto em mente quando lemos o texto. *Zazen Wasan* não é, portanto, um ensinamento para propagar o sentar quieto tomado literalmente, nem é apropriado aplicar o termo sânscrito *dhyana* para *zazen*, pois o *Zazen Wasan* de Hakuin é a canção do «Zen».

Desejo repetir aqui o que afirmei no início. O Zen deve ser entendido independentemente da Escola Zen do Budismo. O Zen não pertence inclusiva e exclusivamente à Escola Zen do Budismo. Acredito que o Zen é a verdade universal que traz verdadeira sabedoria e paz às vidas das pessoas no mundo. Qualquer religião ou cultura deve valer-se de qualquer valor espiritual que o Zen possa oferecer.

Os Mestres Zen nos tempos antigos também se preocupavam com este ponto. Dogen, o fundador do Zen Soto no Japão, declarou: «Qualquer pessoa que considere o Zen como uma escola ou seita do Budismo, e lhe

chame *Zen-shu*, Escola Zen, é um demónio». Nesta expressão forte, ele avisa-nos para não cometermos este erro e clarifica a natureza absoluta e universal do Zen. O que Hakuin está a apontar é, muito definitivamente, o Zen, e não a Escola Zen.

Para regressar às palavras no título, *san* de *wasan* significa uma canção de louvor. Um carácter *wa*, que significa japonês, é-lhe adicionado. Ao traduzir *wasan* para inglês, contudo, pode não ser necessário incluí-lo. Este carácter *wa*, de aspeto insignificante, revela no entanto o facto de que Hakuin tinha uma profunda afeição pelas pessoas comuns.

O Japão naqueles dias era um país de um sistema feudal estrito, e era costume da classe intelectual superior reverenciar a língua chinesa. Escritos sérios eram, por via de regra, em chinês, tal como na Europa, há séculos, as obras religiosas e escolásticas eram geralmente escritas em latim. Ainda assim, Hakuin não hesitou em quebrar o costume e escreveu esta Canção em japonês coloquial do dia-a-dia. No nosso mundo democrático de hoje, isto pode não parecer importante mas, no tempo de Hakuin, a situação era diferente. Revelava a sua firme determinação de propagar o ensinamento do Zen a todos sem discriminação, e refletia assim o seu grande amor pelos seus semelhantes.

Sobre a Estrutura da Canção

A *Canção do Zazen* pode ser entendida como um esboço do Zen. Referir-me-ei primeiro à sua «estrutura». Não é possível assegurar se o próprio autor, Hakuin, tinha esta estrutura em mente quando escreveu a Canção. Contudo, eu próprio vejo uma estrutura sistemática na Canção e acredito que uma interpretação deste tipo nos ajudará a compreender a Canção mais claramente.

A *Canção do Zazen* consiste em quarenta e quatro linhas, que podem ser divididas em três partes. A primeira parte é uma espécie de introdução. Compreende as linhas 1 a 14. Aqui, o princípio fundamental do ensinamento Zen é explicado; as suas características e objetivo clarificados. A segunda parte, linhas 15 a 40, corresponde ao corpo do texto. Primeiro, Hakuin diz-nos quão grande é o ensinamento Zen Mahayana. Depois, enfatiza o facto da experiência Zen e descreve a nova visão aberta por esta experiência. A terceira parte pode ser considerada como a conclusão, linhas 41 a 44. Aqui, Hakuin conclui que aquilo que o Zen visa é, afinal de contas,

a conclusão da personalidade Zen com a qual se vive e trabalha neste nosso mundo real.

O ponto essencial em cada uma das três partes acima mencionadas pode ser resumido pelas seguintes três linhas respetivamente:

Parte I, Introdução: «Todos os seres são primordialmente Budas». (1) — O Zen baseia-se na Natureza de Buda original de cada um.

Parte II, Texto Principal: «E testemunham a verdade da Natureza-Própria». (30) — Deve-se atingir a Iluminação passando pelo treino real.

Parte III, Conclusão: «A tua pessoa, o corpo de Buda». (44) — Então ele vive a vida Zen do não-fazer.

Assim, a primeira, a trigésima e a última linhas são os três pólos principais do *Zazen Wasan*. As restantes quarenta e uma linhas do verso são explicativas destas. E é significativo que a trigésima linha, «E testemunham a verdade da Natureza-Própria», que é o núcleo de todo o verso, ligue a primeira linha à última linha conclusiva. «Todos os seres são primordialmente Budas» conclui ainda a verdade abstrata.

Tem de ser testemunhada na «tua pessoa»; tem de ser realizada por «ti» como o «facto». Quando esta «pessoa» realiza a sua personalidade Zen, vive como um homem «verdadeiro», onde «trabalhar é Zen, sentar é Zen». O espírito real do Zen existe neste samadhi onde ele vive e realiza realmente a Verdade com toda a sua vida.

Assim, o *Zazen Wasan* pode ser desenvolvido livremente para formar quarenta e quatro linhas, ou então pode ser todo reduzido à última linha.

A CANÇÃO DO ZAZEN

Parte I: Introdução

«Todos os seres são primordialmente Budas». (1)

Logo no início do *Zazen Wasan*, Hakuin declara audazmente qual é o princípio da doutrina Zen. É vital compreender totalmente esta primeira linha ao ler a *Canção do Zazen*. Ajudará ainda mais os leitores a compreender o ensinamento Zen.

A Canção começa com as palavras «todos os seres». A palavra japonesa para isso é *shujo*, e esta é a tradução do termo sânscrito *sattva*. Este termo *sattva* significa «criaturas que vivem no mundo da ignorância». Num sentido lato, inclui todas as coisas vivas. Aqui, contudo, podemos tomá-lo num sentido menos lato e interpretá-lo como nós, seres humanos.

A seguir vem a palavra Budas, que não é muito fácil de compreender. Esta, claro, é tirada do sânscrito *Buddha*. Contudo, este termo *Buddha*, em japonês *hotoke*, tal como usado hoje no Japão, é bastante diferente do seu original sânscrito. A palavra japonesa *hotoke*, Buda, é usada no sentido de «um ser sagrado e absoluto, com poder sobrenatural, que pertence a uma esfera totalmente diferente.

Ele pode frequentemente ser o Omnicompetente que controla o destino de tudo no mundo». Este conceito de Buda é semelhante ao termo Deus no Cristianismo. Escusado será dizer que existem muitas diferenças entre eles se estas duas palavras forem estudadas precisamente. O que é significado por *Buddha* em sânscrito, contudo, é totalmente diferente. Significa um iluminado. De acordo com esta interpretação, Buda é apenas um homem iluminado, ou um homem desperto em contraste com o homem na ignorância. Em qualquer caso, ele é admirado como alguém que pertence ao mesmo mundo que nós. Este é o ponto básico no conceito de «Buda».

Sobre o que é ele, então, iluminado? Para o que é ele desperto? Explicado subjetivamente, ele está desperto para a Natureza de Buda, ou Natureza do Dharma, com a qual nasceu primordialmente. Explicado objetivamente, ele realizou a verdade eterna ou a fonte fundamental da existência. Também chamamos a tal pessoa, aquela que está desperta para o seu Eu Verdadeiro.

Em qualquer caso, embora exista uma grande diferença entre um homem iluminado e um homem na ignorância, Buda não é um ser absoluto que existe à parte de nós e não pode ser identificado connosco. Buda é,

portanto, um ser comum, e pode assumir a forma plural. Ele não existe à parte de seres históricos que vivem realmente neste mundo.

Num texto Zen temos a seguinte história. Foi nos dias de Sakyamuni Buda. Havia um homem chamado Kogaku. Ele ganhava a vida no abate e costumava matar mais de mil ovelhas por dia. Um dia, contudo, este homem Kogaku apareceu perante Sakyamuni. Atirando fora a sua grande faca que usava para o abate, declarou: «Eu sou um de milhares de Budas!». Sakyamuni olhou calmamente para ele por um momento e aprovou-o, dizendo: «Sim, tu és!».

Muitas questões importantes estão envolvidas nesta história mas referir-me-ei agora apenas ao significado do termo Buda conforme usado aqui. De acordo com o pensamento indiano daqueles dias, que estava ligado ao sistema de castas, Kogaku nasceu com um carma amaldiçoado, condenado a um destino nefasto. Um carniceiro era um homem abandonado que não podia esperar pela salvação.

No entanto, um carniceiro com este destino foi reconhecido por Buda como um de milhares de Budas, como um de muitos seres iluminados. Esta interpretação do termo Buda foi assumida pelos Mestres Zen chineses das dinastias Tang e Sung. Os Mestres Zen nas dinastias Tang e Sung deixaram muitos *mondo* sobre a questão «O que é Buda?». Todos eles abordaram a questão, interpretando Buda como um iluminado, e promoveram os estudos Zen nesta base.

Darei alguns dos famosos *mondo*. Um monge perguntou ao Mestre Zen Sai de Ungo: «O que é Buda?». Em resposta, o Mestre disse: «Quem és tu?». A resposta de Ungo em tom de repreensão significava: «Tu, que acabaste de me perguntar o que é Buda, és tu próprio Buda, não és?». Ungo viu Buda no seu eu real.

Um monge de nome E-cho perguntou a Hogen Buneki, um Mestre: «O que é Buda?». «Tu és E-cho», respondeu o Mestre. Esta resposta de Hogen significa: «Por que procuras por Buda à parte de E-cho que está sentado aqui agora mesmo? Onde E-cho é E-cho de ponta a ponta, aí vês Buda».

Um monge perguntou a Shuzan Shonen: «O que é Buda?». «A noiva está a montar num burro, e o noivo está a conduzi-lo», foi a resposta de Shuzan. Esta resposta descreve um casal que acabou de casar. A noiva,

vestida com o seu melhor, está a montar num burro. O noivo, de aspeto solene, conduz o burro com as rédeas na mão, para levar a sua noiva de volta para casa. A noiva no seu traje de casamento e o noivo que conduz o burro — não são ambos Budas? Se eu transferir esta imagem de um casal recém-casado para o nosso cenário moderno, o noivo está a conduzir o carro, a noiva está sentada ao lado dele.

Não são ambos Budas tal como são? Shuzan diz que, aos seus olhos, o condutor e o seu acompanhante são ambos Budas.

Nos textos Zen há, evidentemente, um número quase inumerável de respostas a esta pergunta: «O que é Buda?». Elas não podem ser todas classificadas sob a mesma categoria. Diferentes respostas foram dadas a partir de vários ângulos. No entanto, é verdade que todas as respostas se baseiam na ideia de Buda como significando um iluminado. No caso da *Canção do Zazen* de Hakuin, Buda também significa definitivamente um iluminado. Não se refere a um ser absoluto ou a um Omnipotente que existe à parte de nós, como o termo é vulgarmente entendido.

Se lermos a primeira parte com base nesta compreensão, vemos que ela declara que nós, seres humanos, somos todos iluminados. Esta é uma afirmação bastante surpreendente. Contudo, um advérbio, «primordialmente», é adicionado à frase como uma condição. Temos de perceber que a primeira linha não é uma afirmação incondicional. A proposição de que somos primordialmente Budas significa que todos nascemos com a semente, ou a potencialidade, de sermos seres iluminados.

Embora tenhamos nascido com tal potencialidade, de momento ela ainda não foi despertada ou desenvolvida. Em todo o caso, o objetivo final do Zen é criar uma personalidade Zen ideal. Ensina-nos a encontrar o caminho para isso em nós mesmos, tal como vivemos realmente aqui e agora, e não em algo fora de nós. Esta deve ser a grande mensagem para os seres humanos: que temos esta potencialidade em nós mesmos.

Há uma frase Zen: «A gema brilhante está na tua mão». É interessante que, no Japão, deparemos frequentemente com um rolo suspenso com esta frase nas salas de cerimónia do chá. Literalmente, esta frase significa que a gema brilhante que toda a gente valoriza tanto e procura ansiosamente está na mão de quem a procura. Ou, podemos dizer que a joia verdadeira e inestimável não é como os diamantes e as pérolas que podem ser

encontrados noutro lugar exterior. A gema brilhante simboliza aqui a Natureza de Buda, ou a Natureza do Dharma. Esta frase Zen é uma metáfora para ensinar que todos os seres são primordialmente Budas. O que o Zen tenta fazer é despertar a nossa Natureza de Buda inata e permitir-nos viver como seres iluminados com base nesta realização. Este é o objetivo do Zen.

A questão que temos de clarificar a seguir seria: «O que é esta Natureza de Buda, ou Natureza do Dharma, com a qual nascemos?». Dar-vos-ei um símile que tem sido usado desde os tempos antigos. No Budismo, a sabedoria de um iluminado é frequentemente chamada a sabedoria de um grande espelho redondo. O círculo é um símbolo desta mente grande e perfeita. O espelho é inteiramente desprovido de ego e de mente. Se vier uma flor, ele reflete uma flor; se vier um pássaro, ele reflete um pássaro.

Mostra um objeto belo como belo, um objeto feio como feio. Tudo é revelado tal como é. Não há mente discriminativa ou autoconsciência por parte do espelho. Se algo vem, o espelho apenas o reflete; se desaparece, o espelho apenas o deixa desaparecer. Quer goste ou não, não ficam para trás vestígios de nada. Tal não-apego, o estado de não-mente, ou o funcionamento verdadeiramente livre de um espelho é aqui comparado à sabedoria pura e lúcida de Buda.

Além disso, todos são tratados de forma igual perante um espelho. Ele não discrimina entre o rico e o pobre. Não faz com que o rico e o distinto pareçam belos porque são especiais; nem faz com que o pobre seja particularmente feio. Homens e mulheres, velhos e crianças, todos são tratados de forma igual perante o espelho. Para o espelho, uma grande montanha e uma pequena pedra são iguais. Um diamante e um pedaço de vidro são iguais. Tudo é igual. Uma mente tão imaculada e lúcida, inteiramente justa e imparcial, sem qualquer discriminação, é chamada Natureza de Buda, Natureza do Dharma ou Natureza-Própria. O Zen ensina que nós, seres humanos, temos primordialmente esta Natureza de Buda ou Natureza do Dharma em nós mesmos. Aquele que está desperto para esta verdade é chamado um iluminado, um Buda. Um espelho é um bom símile, mas carece desta função de despertar. Esta é a diferença entre os seres humanos e os espelhos.

Nós, contudo, na nossa vida real, não conseguimos aceitar facilmente tal ensinamento. Tendemos a pensar que os Budas e os seres humanos são totalmente diferentes, e encaramos Buda como existindo fora de nós, no alto e acima. Hakuin tenta corrigir este equívoco. Ele refere a relação entre a água e o gelo para ilustrar este erro.

2. «Como a água e o gelo,
3. Não há gelo à parte da água;
4. Não há Budas à parte dos seres.»

Como sabem, a água pode estar quente, mas o gelo é frio. A água não tem forma, mas o gelo tem forma. A água é líquida e é livre para fluir para qualquer lugar, mas o gelo é sólido e imóvel. A água ajuda as plantas a crescer e dá vida aos peixes, mas o gelo danifica as plantas e mata os peixes. Assim, o gelo e a água são exatamente opostos. Eles parecem essencialmente diferentes na sua natureza. Os ingredientes do gelo e da água, contudo, são exatamente os mesmos. Se aquecermos um pouco o gelo, ele transforma-se imediatamente em água. O gelo é apenas uma forma temporária da água; quando a água perde a sua temperatura, assume esta aparência temporária. Portanto, se percebermos que o gelo é água, a verdade de que nós, seres humanos, somos Budas e não podemos ser de outra forma será compreendida.

Aqui devo chamar a vossa atenção para o seguinte ponto importante. Compreender a verdade é uma coisa; provar a verdade no próprio viver real é outra coisa inteiramente diferente. Elas não devem ser confundidas. O gelo tem de ser aquecido para se tornar água. Isto significa que se tem de passar pelo treino real para testemunhar a verdade na sua própria pessoa. Se ele apenas ficar a conhecer a verdade, e nunca a testemunhar, não pode ser um iluminado.

5. «Não sabendo quão próxima a Verdade está deles,
6. Os seres procuram-na ao longe — que pena!
7. É como aqueles que estando na água
8. Clamam por água, sentindo sede.»

Nós, seres humanos, estamos na relação mais estreita com Buda, o iluminado. Não o sabendo, voltamos os nossos olhos para fora e tentamos

procurar. Quão tolo, que pena, comenta Hakuin com pesar. Se é realmente como a relação entre o gelo e a água, então somos Budas tal como somos. Por isso, ele prossegue dizendo: «É como aqueles que estando na água, Clamam por água, sentindo sede».

Há anos, um navio a vapor japonês subiu pela primeira vez o grande rio Amazonas, na América do Sul. Foi uma longa viagem e ficaram sem água potável. Felizmente, um navio britânico passou por perto. O navio japonês perguntou-lhes por sinal: «Têm água potável de sobra?». Eles sinalizaram de volta: «Ponham os vossos baldes na água, se faz favor». A tripulação japonesa, surpreendida, fez como instruído e, com certeza, era água potável. Para a tripulação japonesa, que estava habituada a ver pequenos rios no Japão, o Rio Amazonas era demasiado grande para que o reconhecessem como um rio. Pensavam que ainda estavam no oceano. Não estaremos nós, sem o percebermos, a cometer tais erros todos os dias?

Num texto Zen há um *mondo* assim. Um monge de Chokei perguntou ao Mestre Hyakujo: «Os estudantes querem compreender Buda. O que é Buda?». Hyakujo respondeu: «É como um homem que procura um boi enquanto está montado nele». Chokei continuou a perguntar: «O que acontece se ele o perceber?». «É como um homem que regressa a casa montado no boi». Neste *mondo*, Hyakujo está também a apontar a tolice de clamar por água estando no meio dela.

Hakuin conta-nos outra história a fim de clarificar a relação entre os seres comuns e os iluminados.

9. «É como o filho do homem rico,

10. Que se perdeu entre os pobres.»

Isto refere-se à famosa parábola do «Homem Rico e o seu Filho Desaparecido», que se encontra num sutra budista chamado *Hoke-kyo* (*Saddharma-pundarika-sutra*), e estas duas linhas são retiradas dele. Contarei brevemente esta história em esboço.

Vivia na Índia um nobre extremamente rico com apenas um filho, mas um dia este foi raptado ou perdeu-se. O pai fez tudo o que pôde para encontrar o seu amado filho, tudo em vão. Os anos passaram sem que ele descobrisse o seu paradeiro e, à medida que o pai envelhecia, o seu anseio pelo filho desaparecido aumentava ainda mais. Um dia, enquanto o homem

rico olhava pela janela do andar de cima, um jovem mendigo veio à sua casa, recebeu algo e estava prestes a sair pelo portão. O homem rico viu o rosto do mendigo e deu um salto de surpresa, pois reconheceu o seu filho desaparecido. Imediatamente chamou os seus servos e disse: «Tragam esse jovem mendigo aqui». Vários servos correram atrás do mendigo e tentaram trazê-lo de volta. O jovem recusou-se a voltar dizendo: «Perdoem-me, por favor. Nunca mais voltarei à vossa casa. Embora eu seja um mendigo, não fiz nada de errado». «Não, não, não te estamos a repreender. O nosso senhor apenas deseja ver-te», asseguraram-lhe os servos, mas não conseguiram convencê-lo a voltar. Pelo contrário, ele ficou com mais medo e começou a tremer, dizendo: «Não tenho nada a ver com um nobre tão grande». Finalmente, os servos tiveram de regressar e relatar o seu fracasso ao mestre.

O homem rico, cheio de afeição pelo filho, deu ordem a um dos seus jovens servos para se disfarçar de mendigo como o seu filho e tornar-se amigo dele. Quando este servo-mendigo achou que era a altura certa, disse ao jovem mendigo, o filho do homem rico: «Encontrei um bom emprego. O trabalho não é muito duro e o salário é bom. Também nos darão um quartinho. Por que não vens tentar comigo?». Assim, ambos foram empregados como jardineiros do homem rico.

O jovem trabalhou como jardineiro durante algum tempo. Quando se habituou a esta situação, o homem rico promoveu-o a servo da casa. Quando ele se saía bem em todo o seu trabalho, o homem rico colocou-o então a cargo da sua propriedade. Eventualmente, o filho foi nomeado seu secretário para ficar perto dele e cuidar de todas as suas responsabilidades. Os anos passaram. O homem rico envelheceu. Percebendo que não viveria muito mais tempo, reuniu os seus familiares e amigos e apresentou o jovem dizendo: «Este jovem é, de facto, o meu próprio filho, que desapareceu quando era uma criança pequena», e entregou toda a sua propriedade e estatuto ao seu filho.

Sakyamuni Buda atingiu a Iluminação quando viu a estrela da manhã a brilhar no céu ao amanhecer, após seis anos da mais árdua busca. Está registado que Sakyamuni exclamou, com imensa alegria: «Quão maravilhoso, quão maravilhoso! Todos estão dotados da sabedoria e aparência de Tathagata!». Esta exclamação de Sakyamuni é o mesmo que dizer «Todos os seres são primordialmente Budas!». As pessoas que

ouviram Sakyamuni dizer isto fugiram dele. O povo nem sequer o ouvia, dizendo em vez disso: «Que absurdo! Somos tão pecadores, gananciosos e mal-humorados. Como poderíamos nós ser seres iluminados? Não nos engane».

Sakyamuni teve, portanto, de adotar o método de «ensinar o Dharma de acordo com a capacidade de cada um». Primeiro, teve de pregar: «Vós sois criaturas pecadoras e estais em impureza. Arrependei-vos e purificai-vos. Fazei o bem para a vossa felicidade futura. Observai os preceitos». Depois, prosseguiu dizendo: «Vós todos pensais que existis vós, vós próprios, e que existe o mundo; existe a ignorância e existe a iluminação. Contudo, tudo o que tem forma muda. Tudo no mundo é apenas um resultado de causas e condições. A felicidade da vida é chegar a esta realização e viver sem apego».

O povo vinha agora de bom grado ouvi-lo. Desta forma, Sakyamuni prosseguiu gradualmente para expor ensinamentos mais elevados e, finalmente, declarou a grande verdade dizendo: «Chegou o momento de vos mostrar a Verdade. Escutem-me todos com atenção. Todos os Budas aparecem neste mundo a fim de despertar os seres humanos para a verdadeira sabedoria». Perante esta declaração final, o povo pôde pela primeira vez aceitar a grande verdade.

Por meio de metáforas e parábolas, Hakuin tenta clarificar o ensinamento Zen e a situação humana geral que ele compara ao clamar por água com sede, embora se esteja no meio da água.

11. «A razão pela qual os seres transmigram através dos seis mundos

12. É porque estão perdidos na escuridão da ignorância.

13. Errando de escuridão em escuridão,

14. Como podem eles alguma vez ser livres do nascimento-e-morte?»

É porque não estamos despertos para a verdade que temos de errar de escuridão em escuridão e somos incapazes de deixar o mundo da ignorância. Ele assim enfatiza novamente a verdade de que todos os seres são primordialmente Budas, e recorda-nos que é apenas porque somos cegos para esta verdade que não podemos ser seres iluminados. «A razão

pela qual os seres transmigram através dos seis mundos» reflete uma visão simples da vida e da morte mantida pelo povo indiano nos tempos antigos.

Compreendo que ainda existam muitos na Índia que acreditam nesta reencarnação, mesmo nos dias de hoje. Acreditava-se que, quando os seres humanos falecem, as suas almas não morrem, mas continuam a transmigrar para sempre, de acordo com o mérito das suas boas ou más ações enquanto vivos, através dos seis mundos. Os seus próximos destinos estariam pré-determinados.

Os seis mundos são: 1) o inferno, cheio de todo o tipo de provações e sofrimentos; 2) o mundo das bestas, de várias formas; 3) o mundo da fome; 4) o mundo da luta, onde ocorrem combates sangrentos dia e noite; 5) este nosso mundo humano; e 6) o mundo celestial, cheio de alegria. Um homem, após a sua morte, teria de renascer num destes seis mundos, dependendo do carma acumulado enquanto estava vivo.

A «razão» aqui significa as causas e condições na lei da causalidade. Existem causas diretas e indiretas para um efeito, mas são necessárias condições para concretizar esse efeito. As condições são poderes que ajudam as causas a desenvolver o seu efeito, mas, em muitos casos, as condições têm influências muito maiores no resultado do que as próprias causas. Para os seres humanos que vivem na lei da causalidade, tanto as causas como as condições são vitalmente importantes. Assim, continuamos a transmigrar através dos seis mundos nas malhas mais intrincadas de causas e condições.

A «razão» decisiva para a reencarnação, contudo, diz Hakuin, é a nossa ignorância perante a Verdade. Por outras palavras, o nosso instinto cego que não despertou para a Verdade. Se este instinto cego pudesse ser despertado para a Verdade, seríamos capazes de cortar a nossa transmigração e a nossa emancipação seria então alcançada; seríamos seres iluminados.

Na linha 14, Hakuin fala sobre ser livre do nascimento-e-morte. Isto é o mesmo que cortar a transmigração da ignorância. O Zen diz-nos clara e explicitamente para cortarmos a transmigração da ignorância ao despertarmos para a mente de Buda com a qual nascemos. Por outras palavras, devemos efetuar esta conversão interior fundamental da nossa

personalidade e perceber diretamente que «Todos os seres são primordialmente Budas».

Parte II:

Texto Principal do Zazen Wasan

A segunda parte da *Canção do Zazen* de Hakuin, ou seja, as linhas 15–40, corresponde ao corpo do texto. A Segunda Parte é, no entanto, bastante longa e complexa na sua substância. Como é difícil explicar cada detalhe, darei ênfase a várias linhas importantes e explicarei brevemente as restantes.

15. «Quanto ao Zazen ensinado no Mahayana,

16. Nenhuma quantidade de louvor pode esgotar os seus méritos.»

A frase «Zazen ensinado no Mahayana» soa técnica e formal, mas pode ser entendida como uma frase que se refere ao próprio Zen, fundamental e inclusivo. O Zen, ou Zazen, é a essência do Budismo Mahayana. Referi-me a isto, de certa forma, na minha explicação do título «Zazen Wasan». Nas linhas 15 e 16, Hakuin afirma que o Zazen ensinado no Mahayana, isto é, o Zen, é digno de todo o louvor e admiração possíveis. Ele prossegue explicando o porquê.

17. «As Seis Paramitas, começando com o Dar,

18. Observar os Preceitos e outras boas ações, variadamente enumeradas,

19. Como Nembutsu, Arrependimento, e assim por diante —

20. Tudo é finalmente redutível ao Zazen.»

Aqui ele clarifica como o Zen é diferente de outros ensinamentos budistas em geral. O termo sânscrito *Paramita* significa «atingir a outra margem da Iluminação». É, por outras palavras, um meio para atingir a Iluminação. O Budismo geralmente ensina as pessoas a praticarem fielmente as seis virtudes, isto é: 1) *dana* (dar/generosidade), 2) *sila* (observar os preceitos/ética), 3) *virya* (espírito de esforço/energia), 4) *ksanti* (paciência/humildade), 5) *dhyana* (meditação) e 6) *prajna* (verdadeira sabedoria). No texto, apenas as duas primeiras — generosidade e observância dos preceitos — são mencionadas, e as restantes omitidas.

Hakuin refere ainda vários métodos de treino, tais como o *Nembutsu* (recitação do nome do Buda), o arrependimento, etc., mas sustenta que, fundamentalmente falando, todas estas práticas religiosas são finalmente abrangidas pelo Zen e a ele regressam. Ele ilustra assim a natureza básica e transcendental do Zen.

21. «O mérito de mesmo um único sentar em Zazen
22. Apaga os inúmeros pecados acumulados no passado.
23. Onde estão então os caminhos do mal para nos desviar?
24. A Terra Pura não pode estar longe.»

Claro que podem ser dadas diferentes interpretações baseadas no ponto de vista primordial do Zen a estas linhas. Aqui, no entanto, podemos tomá-las como um louvor ao Zen Mahayana. Há um ditado no Zen que diz: «Se alguém se senta por dez minutos, ele é um Buda de dez minutos».

25. «Aqueles que, mesmo uma vez, em toda a humildade,
26. Escutam esta Verdade,
27. Louvam-na e fielmente a seguem,
28. Serão dotados de inúmeros méritos.»

Mesmo que uma pessoa, por alguma razão, não possa dedicar-se à prática real do Zazen, mas ouça este ensinamento do Zen Mahayana, acredite que é verdadeiro e se entregue completamente a ele com alegria, será certamente imensamente abençoada. Aqui, Hakuin está novamente a louvar o Zen Mahayana. Nestas doze linhas, de 17 a 28, Hakuin explica como o Zen é diferente de outras práticas budistas. Revela a sua opinião crítica sobre elas e ilustra quão louvável é o Zen.

A parte mais importante da *Canção do Zazen*, contudo, encontra-se nas quatro linhas seguintes, da 29 à 32. Este é o núcleo do ensinamento Zen, e o Zen baseia-se e desenvolve-se a partir destas quatro linhas:

29. «Mas se voltarem os vossos olhos para dentro de vós mesmos

30. E testemunharem a verdade da Natureza-Própria —

31. A Natureza-Própria que é não-natureza,

32. Terão ido além do alcance da sofística.»

As duas primeiras linhas em particular, «Mas se voltarem os vossos olhos para dentro de vós mesmos» / «E testemunharem a verdade da Natureza-Própria», são da maior importância. O espírito e a vida do Zen existem aqui.

Primeiro, abordarei a frase «voltar os vossos olhos para dentro de vós mesmos». Um antigo Mestre Zen disse, comentando sobre isto: «Não se deve ser desviado por toda a objetividade circundante, mas deve-se voltar diretamente para a sua própria Natureza». «Voltar-se e Refletir sobre si mesmo». A Verdade deve ser procurada interiormente, dentro de si mesmo. Não se deve voltar o olho para fora, procurando a Verdade no mundo exterior relativista. Esta é a característica básica do Zen: procurar sempre a Verdade fundamental dentro de si mesmo, e nunca em algo exterior.

Por que devemos procurar a Verdade interiormente, dentro de nós? Isso é porque «Todos os seres são primordialmente Budas», como Hakuin declara no início da Canção. Todo o ensinamento do Zen baseia-se na realização desta Verdade. Neste aspeto, o Zen mostra o caminho para a solução fundamental do eu.

A palavra Natureza-Própria, aqui usada, significa a natureza básica que se possui primordialmente, no fundo da personalidade. É o Eu Verdadeiro, em contraste com o eu superficial. É a «Natureza de Buda Primordial», referida por Hakuin no início da Canção. «Testemunhar a verdade da Natureza-Própria» é despertar para a nossa Natureza de Buda primordial que temos no fundo de nós mesmos e tornarmo-nos nós próprios seres iluminados.

A nossa atenção é chamada aqui para a palavra «testemunhar». Hakuin não fala em «conhecer a Natureza-Própria» ou «compreender a Natureza-Própria». Em vez de tais expressões intelectuais, ele usa a palavra

experiencial «testemunhar». «Testemunhar» é experienciá-lo com todo o ser como um facto real. A personalidade inteira aceita a verdade da Natureza-Própria como a verdade viva. Pode não ser difícil falar sobre esta experiência de despertar para a «Natureza-Própria» ou «Eu Verdadeiro» que temos no fundo das nossas personalidades, mas chegar a esta realização experiencialmente como o facto da própria experiência real não é de todo fácil.

É tão difícil que não pode ser facilmente alcançado por pessoas comuns. Por que é tão difícil? Porque, embora possamos ter a Natureza Verdadeira no nosso íntimo, na realidade estamos cobertos por muitas camadas espessas de consciência dualisticamente discriminativa. Na Canção, Hakuin diz simplesmente: «E testemunham a verdade da Natureza-Própria». Para testemunhá-la realmente, no entanto, temos de, antes de mais, abolir toda a nossa consciência dualística comum e superficial.

Esta luta interior árdua, dolorosa e quase desesperada para esmagar a consciência dualística comum é chamada «treino no Zen» ou «disciplina Zen». Após uma longa e penosa luta interior, quando se esmaga o eu superficial, desperta-se pela primeira vez para o Eu Verdadeiro e obtém-se a realização como um iluminado. Shido Bunan, um Mestre Zen japonês em meados do período Tokugawa, tem o seguinte verso Zen famoso:

«Morre enquanto vivo, e fica completamente morto, Então faz o que quiseres, tudo é bom.»

Shido Bunan usa palavras grandiosas como «Morre enquanto vivo, e fica completamente morto». Mas este é o processo inevitável pelo qual se deve passar no curso do treino Zen. Se eu explicar este verso numa linguagem mais simples, é «esmagar a consciência dualística comum». Quando alguém passa realmente por esta experiência interior e ressuscita no mundo da consciência, uma nova visão abre-se diante dele. Ele atinge a verdadeira liberdade e paz. Shido Bunan diz, descrevendo isso: «Faz o que quiseres, tudo é bom».

Se olharmos para a história passada do Zen, existem muitos exemplos de Mestres Zen que passaram por disciplinas árduas e penosas. O treino individual pode diferir de pessoa para pessoa, dependendo do talento, do ambiente, das circunstâncias de vida, etc., mas posso afirmar que não existe

um único caso em que alguém se ilumine sem passar pelo processo de treino árduo e difícil. Deixem-me dar-vos um exemplo — o registo de como um famoso Mestre Zen testemunhou a verdade da Natureza-Própria.

Kyogen foi um Mestre ativo no século IX na China. Após a sua ordenação como monge, seguiu primeiro o curso geral de um monge budista, dedicando-se aos estudos escolásticos do Zen. Ele era intrinsecamente brilhante e diligente. Em breve ganhou reputação como um erudito budista instruído. Kyogen, no entanto, percebeu que os estudos escolásticos por si só não o satisfariam plenamente. Finalmente, decidiu estudar o Zen e tornou-se discípulo do Mestre Isan.

Isan desejava de alguma forma fazer Kyogen perceber quão totalmente incapaz era a sua aprendizagem intelectual para responder às questões fundamentais. Com a esperança de induzir Kyogen a mergulhar no abismo da Grande Dúvida, Isan perguntou-lhe: «Não estou interessado nem no conhecimento escolástico que acumulaste até agora, nem em quaisquer ensinamentos que possas encontrar nos sutras. Dá-me apenas uma palavra tua sobre o teu Eu antes de teres nascido, quando não existia a distinção entre este e oeste».

Kyogen ficou, naturalmente, sem saber como responder a tal pergunta. Com toda a capacidade intelectual que conseguiu reunir, tentou de alguma forma dar respostas satisfatórias e levou-as a Isan. Isan, no entanto, rejeitou cada uma delas dizendo: «Isso é o que está escrito num livro, e não é teu». Kyogen sentiu-se como se estivesse perante uma muralha de ferro impenetrável e não sabia o que fazer.

O nosso conhecimento e erudição são, naturalmente, muito convenientes para nos darmos bem no mundo, e são também muito importantes. Mas não conseguem provocar a evolução da personalidade. Falham em tocar a base fundamental da personalidade. O conhecimento e o intelecto, a este respeito, cedem perante a profundidade da experiência. Podemos saber que a água pode saciar a sede. Este conhecimento, contudo, tem o seu real significado quando alguém tem realmente a experiência de ver a sua sede saciada ao beber água. Sem a experiência, ele pode continuar a ser apenas um pedante.

Kyogen foi levado ao desespero e finalmente foi ter com o Mestre e implorou-lhe: «Tenha compaixão de mim e, por favor, ensine-me». Mas

por mais fervorosamente que ele implorasse ao Mestre, este recusou-se categoricamente a clarificar mais, dizendo: «Mesmo que eu te mostre a resposta, é a *minha* resposta. Não tem nada a ver com a tua compreensão, que deve ser alcançada e obtida por ti mesmo».

Kyogen fechou-se então num quarto e analisou todos os livros e registos possíveis. Não conseguiu, no entanto, encontrar nenhuma solução que pudesse apresentar a Isan como a sua resposta. Num abismo de desespero, rasgou todas as notas e registos dos seus estudos passados, dizendo: «Um bolo pintado não pode satisfazer a fome». Deixou Isan desanimado, lamentando o seu mau destino, e tornou-se guardião do túmulo do Mestre Zen E-chu, vivendo num pequeno retiro isolado.

Embora a sua biografia não nos dê detalhes sobre o estado de espírito de Kyogen após ter deixado Isan, ele muito provavelmente estava em puro desespero e continuava a procurar dentro de si pelo «Absoluto», o que era como enfrentar uma fortaleza inexpugnável. A sua consciência Zen interior estava a tornar-se mais intensificada e aguardava a oportunidade de eclodir.

Um dia, ele estava a limpar o jardim. Levava lixo e entulho num cesto e atirou-os para o bosque de bambu atrás da sua casa. Uma pequena pedra no lixo bateu no bambu com um estalido. Com isto, sentiu que ele próprio e todo o universo foram todos esmagados, e a sua escuridão interior foi imediatamente dispersa. Irrompeu em gargalhadas. Este foi o momento em que ele finalmente atingiu a Grande Iluminação.

Ele «testemunhou a verdade do seu "Eu Verdadeiro" mesmo antes de ter nascido». Kyogen mudou de roupa, queimou incenso e prestou culto na direção onde vivia o seu professor, Isan. Ele agradeceu a Isan dizendo: «A compaixão do meu professor é maior do que a dos meus próprios pais. Tivesse ele explicado e mostrado a resposta, eu nunca teria sido capaz de ter esta grande alegria!». A história de Kyogen está escrita num texto Zen.

Assim, «testemunhar» é «provar "isso" como uma experiência real da própria pessoa». «Testemunhar» é fundamentalmente diferente de «saber». «Testemunhar» é possível quando alguém rompe a sua consciência discriminativa e mergulha num novo mundo. Esta experiência abre para ele uma nova visão sobre a vida humana. Ele renasceu como uma personalidade totalmente diferente.

Dar-vos-ei outra história da biografia do Mestre Zen Hogen (f. 958), que viveu na China do século IX, para mostrar como alguém chegou a «testemunhar a verdade da Natureza-Própria».

Um monge veio para o mosteiro de Hogen. Passaram-se alguns dias, mas este monge não foi de todo ver o Mestre. Um dia, Hogen chamou-o e disse: «Nunca vieste ver-me sobre o assunto dos estudos Zen. Porquê?». O monge respondeu: «Eu já obtive o *satori*. Portanto, não tenho necessidade de lhe perguntar mais nada». Hogen disse: «Bem, então diz-me que tipo de *satori* obtiveste».

O monge afirmou orgulhosamente: «Enquanto eu estava noutro mosteiro antes de vir para aqui, um dia perguntei ao Mestre: "O que é Buda?". Ele respondeu: "*Hei-tei-doji Rai-gu-ka!*". Perante esta resposta, percebi imediatamente que era assim. Este é o meu *satori*».

«*Hei-tei-doji*» é a divindade do fogo. «*Rai-gu-ka*» significa «procurar o fogo». «*Hei-tei-doji Rai-gu-ka*» é, portanto, o mesmo que dizer que Buda está à procura de Buda. Primordialmente todos os seres são Budas, portanto não há necessidade de andarmos a vaguear à procura de um Buda. «Eu próprio tenho sido um Buda. Tudo está bem tal como está. Percebi a tolice de continuar a procurar por Buda». Era isto que o monge queria dizer com a sua resposta.

Ao ouvi-la, Hogen desaprovou categoricamente e disse: «Isso apenas mostra que o teu *satori* é falso». Perante esta inesperada e severa reprovação, o monge ficou muito ofendido e saiu do mosteiro de Hogen dizendo: «Por que haveria eu de continuar com um velho tão irracional?». Deixou assim o mosteiro zangado, mas enquanto caminhava durante vários quilómetros, começou a sentir-se de alguma forma inquieto, e esta inquietude aumentou gradualmente na sua mente. Ele parou de caminhar e refletiu: «Não é provável que um grande Mestre como Hogen me insultasse tão severamente sem qualquer razão. Posso ter estado errado ao irritar-me tão facilmente».

O monge decidiu então regressar a Hogen. Veio novamente a Hogen e pediu-lhe que, por favor, o ensinasse. Perante isto, Hogen disse: «Estou contente por teres percebido que estavas errado e por teres voltado para estudar novamente. Se tivesses ido embora sem o perceberes, isso teria arruinado a tua vida!». Então o Mestre disse-lhe: «Faz-me a pergunta outra

vez!». Então o monge perguntou ao Mestre de novo: «O que é Buda?». Perante isto, Hogen levantou a voz e disse: «*Hei-tei-doji Rai-gu-ka!*».

Ele deu exatamente a mesma resposta que o monge tinha apresentado anteriormente. Por estranho que pareça, no entanto, esta mesma pergunta e a mesma resposta permitiram ao monge atingir o verdadeiro *satori* desta vez. O monge, esquecendo-se de si próprio, prostrou-se em frente ao Mestre e agradeceu-lhe o seu ensinamento compassivo.

Este famoso *mondo* apresenta muitas questões importantes para considerarmos. Gostaria de refletir sobre os seguintes pontos em particular. O monge perguntou ao seu primeiro professor, quando estudava com ele: «O que é Buda?». O Mestre respondeu: «*Hei-tei-doji Rai-gu-ka!*» (A divindade do fogo está à procura do fogo). O monge disse que perante isto chegou a perceber que era como se «Buda estivesse à procura de Buda» e «Os seres são, portanto, Budas eles mesmos». Isto, contudo, permaneceu na verdade apenas como a sua compreensão intelectual. Não atingiu as profundezas da sua personalidade para efetuar a mudança fundamental.

Por outras palavras, a sua chamada realização ainda não «testemunhava a verdade da Natureza-Própria». O olho claro e penetrante de Hogen viu isto e o monge teve de procurar mais uma vez pela Verdadeira Iluminação. Desta vez, ele foi capaz de romper com toda a sua compreensão intelectual e experimentou «testemunhar a verdade da Natureza-Própria». Foi devido à aspiração religiosa genuína do monge e à sua busca séria e sincera que ele finalmente pôde ter este momento requintado de alegria.

Este *mondo* sugere outra questão importante em relação ao treino Zen real. Existem duas tendências, ou abordagens, no estudo do Zen: uma é psicológica e a outra é filosófica. Idealmente falando, estes dois aspetos do Zen deveriam, claro, ser interfundidos e unificados numa única personalidade. Na realidade, contudo, não é fácil levar a cabo o treino Zen desta forma ideal, e tende-se a inclinar-se numa direção ou na outra.

O monge disse a Hogen que, perante as palavras do seu primeiro professor de que «A divindade do fogo está à procura do fogo», ele chegou à realização de que era como «Buda a procurar por Buda» e que «Eu próprio sou Buda». A história não nos dá mais detalhes, mas é possível que a realização deste monge tivesse, afinal, alguma verdade nela, e não

deveríamos talvez apenas descartá-la como insignificante. «O fogo procura o fogo» pode ser interpretado como um estado de samadhi onde o sujeito, o buscador, e o objeto, o que é buscado, são apenas um.

Este estado de samadhi, contudo, tende frequentemente a ser apenas um «estado psicológico de ser um com algo» e carece da *prajna* básica (verdadeira sabedoria) para se desenvolver. Hogen viu que o *satori* do monge ainda permanecia apenas num tal estado psicológico de samadhi e falhava em converter-se em *prajna*, sabedoria verdadeira. Ele afirmou, portanto, que o seu *satori* não era ainda um verdadeiro *satori*.

Então o monge, ao ser repreendido, hesitou na sua mente e começou a perguntar «Porquê?». Esta dúvida absorveu todo o seu ser. A sua consciência Zen foi intensificada pela dúvida, embora ele não estivesse consciente disso. A dúvida está relacionada com a sabedoria. Ele colocou a mesma pergunta novamente a Hogen, mas a sua condição espiritual interior era totalmente diferente na segunda ocasião. Hogen deu exatamente a mesma resposta, e esta teve o efeito de romper com a sua Grande Dúvida e permitiu-lhe abrir um novo olho de sabedoria. Ele tinha agora a experiência de «testemunhar a verdade da Natureza-Própria», que era suficientemente profunda para mudar fundamentalmente a sua personalidade.

Antigos Mestres Zen ensinavam que «Sob a Grande Dúvida há a Grande Iluminação». Ter a Grande Dúvida é o início, ou uma condição necessária para levar a cabo o treino Zen, e a sua consequência é a rutura do intelecto dualista. O Zen tem a lucidez de romper inteiramente com o intelecto dualista. A experiência Zen tem esta profundidade filosófica nela. Hakuin, o autor desta *Canção do Zazen*, tinha passado ele próprio pela disciplina mais intensa. Um dia, aos vinte e quatro anos de idade, quando estava a fazer *zazen* durante toda a noite, o sino anunciou a aurora e as nuvens espessas que tinham coberto a sua mente foram completamente rompidas. Está registado que ele saltou de alegria. Neste momento misterioso, o seu olho espiritual abriu-se para uma dimensão totalmente diferente e nova.

Estas histórias indicam que o treino Zen real é absolutamente necessário. Sem ele, o Zen carece da sua vida e espírito. Os Mestres Zen nas fases iniciais da história do Zen eram génios religiosos com vontade forte e dotes. Disciplinavam-se e rompiam a barreira do dualismo por si próprios. Estes Mestres Zen desejavam de alguma forma partilhar a grande

alegria da experiência Zen com outros que pudessem não ser capazes de atingir a Iluminação por si próprios, sem ajuda.

Devido à consideração compassiva dos antigos Mestres, um tipo de método de treino artificial foi elaborado no curso da história. Hakuin é especialmente famoso a este respeito. Ele estabeleceu um novo método de treino e tentou encorajar o maior número possível de pessoas a atingir a experiência Zen. A maioria dos mosteiros Zen no Japão hoje segue os exemplos de Hakuin.

As aptidões pessoais de cada indivíduo, contudo, refletem-se em grau considerável no treino Zen real. Isto é, alguns Mestres Zen podem ser mais inclinados emocionalmente, enquanto outros podem ter uma mentalidade mais filosófica. Dependendo de tais tendências individuais, vários métodos de treino bastante peculiares são adotados por alguns professores. Recentemente, em particular, ouvi dizer que uma variedade de «drogas para a Iluminação» cientificamente preparadas, como o LSD, se estão a tornar populares. Através do uso de drogas, esperam provocar um certo efeito psicológico semelhante à experiência Zen, sem passar pelas dificuldades do treino Zen tradicional. Embora eu não esteja qualificado para comentar sobre estas drogas, pois nunca tomei nenhuma, gostaria de dizer apenas isto:

Pode ser verdade que o efeito que tais drogas cientificamente preparadas produzem possa ter alguma semelhança superficial com alguns aspetos da experiência Zen, mas não vai mais longe e não passa disso. Por outras palavras, produzem um tipo de sentimento ou um estado psicológico da mente. Quando o efeito da droga passa, a experiência psicológica que alguém possa ter tido é também enfraquecida e dispersa, e não perdura como um facto vivo.

O ponto aqui é que a experiência Zen efetua uma mudança fundamental em si próprio, filosófica e intelectual, bem como psicológica. É a conversão total da personalidade de alguém para onde renasce com liberdade e criatividade absolutas. Não posso concordar, portanto, com a ideia de tentar provar a experiência Zen por meio de drogas. Apenas processos de busca árduos e difíceis resultam na criação de personalidades firmes e sãs.

Nenhuma expressão verbal pode descrever plenamente o facto de «testemunhar a verdade da Natureza-Própria». O Mestre Mumon disse: «É como uma pessoa muda que teve um sonho. Ela teve-o. É tudo». Alguém pode proferir um grito de alegria, mas as palavras falham todas em transmitir suficientemente a experiência. Os seres humanos são, contudo, criaturas vivas e, baseados na sua experiência, expressam-se naturalmente em alguma direção. As suas novas atividades de se expressarem já não são, contudo, restringidas pelos velhos quadros conceptuais estabelecidos. Vivem agora no mundo criativo de Deus, muitas vezes quebrando as regras do senso comum, e desenvolvem as suas próprias expressões criativas. Sobre este ponto, Hakuin diz nas linhas 31 e 32: «[Quando percebes] a Natureza-Própria que é não-natureza, Terás ido além do alcance da sofística». Ele diz-nos que os esforços lógicos ou verbais não têm utilidade aqui. «Não-natureza», claro, não significa «vazio vago». Refere-se à verdade de uma ordem inteiramente diferente, onde o dualismo do ser e do não-ser é transcendido. É, portanto, o reino onde as intelectualizações lógicas não têm utilidade.

Nas linhas 33 a 40, Hakuin descreve o reino «além do alcance da sofística». É o mundo visto através do olho de um iluminado, a vida interior desenvolvida por alguém que «testemunhou a verdade da Natureza-Própria».

33. «O portal da unicidade de causa e efeito é aberto;»

A causa vem primeiro no tempo e depois o efeito segue-se. Uma vez que cortes as complicações da consciência discriminativa e testemunhes a verdade da Natureza-Própria, transcendes o dualismo do antes-e-depois, longo-e-curto, e és o senhor do tempo. Tal pessoa já não é restringida pelo tempo, mas cria-o e utiliza-o como seu. Uma semente tem dentro de si o passado eterno e o futuro eterno. É a partir desta subjetividade que a causa e o efeito são desenvolvidos. Não faz sentido fazer uma distinção entre causa e efeito dentro da semente.

Certa vez, Joshu fez uma afirmação famosa sobre o tempo para os seus monges: «Vós estais a ser utilizados pelas vinte e quatro horas. Quanto a mim, eu estou a utilizar as vinte e quatro horas». Ele nunca será escravizado pelo tempo; ele é o mestre do tempo e faz uso livre dele. Esta liberdade absoluta é possível para aqueles que vivem na unicidade de causa e efeito.

34. «O caminho da não-dualidade e da não-trindade corre direto em frente.»

Há uma frase famosa no *Hoke-kyo* (*Saddharmapundarika-sutra*): «Existe apenas o Dharma do Veículo Único; nem dualidade, nem trindade». Ao referir-se a isso, Hakuin diz que existe apenas o Dharma do Veículo Único. O Dharma do Veículo Único significa a «Verdade Única e Só». Por outras palavras, existe apenas um «Zen Mahayana», que não nos ensina outra coisa senão a «testemunhar a verdade da Natureza-Própria». Esta é a verdade fundamental para a qual toda a nossa vida deve finalmente regressar; a partir da qual tudo na nossa vida deve ser criado.

35. «Sendo a tua forma a forma da não-forma,

36. O teu ir-e-voltar ocorre em lugar nenhum senão onde estás;»

Estas linhas significam, em linguagem mais simples, que aquele que testemunhou a verdade da Natureza-Própria nunca estaria preso ou restringido por objetos e condições que o rodeiam. Ele pode, portanto, viver com liberdade absoluta. Várias interpretações têm sido dadas a esta expressão contraditória «a forma da não-forma» desde os tempos antigos. Não tenho tempo aqui para comentar sobre estas e darei apenas uma ilustração familiar.

Um homem trabalha arduamente na jardinagem, vestido com as roupas de trabalho sujas de um jardineiro. Quando é notificado de uma visita, tira a sua roupa de trabalho, veste um traje limpo e vai saudar o convidado como um anfitrião. Qual é o seu eu verdadeiro: o de jardineiro ou o de anfitrião? Com a forma da não-forma, vivemos livremente em qualquer lugar, sob quaisquer circunstâncias.

37. «Sendo o teu pensamento o pensamento do não-pensamento,

38. O teu cantar-e-dançar não é outro senão a voz do Dharma.»

«O pensamento do não-pensamento» faz parelha com «a forma da não-forma». Naturalmente, descreve a vida interior daquele que testemunhou a verdade da Natureza-Própria. «A forma da não-forma» é

uma descrição externa disso, enquanto «o pensamento do não-pensamento» é uma expressão psicológica.

Shido Bunan tem um dito famoso: «O não-pensamento não significa "sem pensamento", mas sim "sem pensamento impuro"». «Pensamento não-impuro» é, por sua vez, o mesmo que «Pensamento Verdadeiro», e é o estado de mente livre da impureza da discriminação dualista. Diversas interpretações têm sido dadas, também, ao conceito de «não-pensamento» desde tempos antigos, mas não irei referir-me a elas aqui.

No Japão, o «não-pensamento» é frequentemente comparado à «mente de uma criança». A mente não-impura de uma criança não tem vestígios de discriminação entre o bem-e-o-mal, tu-e-eu, e por isso é tão lúcida como um espelho. É justa, imparcial e absolutamente livre.

39. «Quão ilimitado e livre é o céu do Samadhi!

40. Quão refrescantemente brilhante é a lua da Sabedoria Quádrupla!»

Hakuin compara a espiritualidade de um homem iluminado à lua brilhando no céu limpo. Nesta metáfora literária, utiliza alguma terminologia budista tradicional.

«Samadhi», agora geralmente aceite como uma palavra japonesa, era originalmente um termo sânscrito que significa o estado imaculado da mente. É, para colocar de outra forma, a unicidade dinâmica, onde sujeito e objeto são um só. O pensamento do não-pensamento soa muito psicológico, mas o samadhi é caracteristicamente uma expressão dinâmica.

O mundo em que habitualmente vivemos é construído sobre discriminações dualistas: o sujeito é discriminado do objeto, eu de ti, o vidente do visto, etc. O Zen diz-nos que existe outra forma de viver, de uma dimensão diferente. Pede-nos que abramos os olhos para o reino onde sujeito e objeto ainda não estão separados, e eu e tu somos um; e depois viver e trabalhar nesta nova dimensão.

Um Mestre Zen, descrevendo poeticamente tal vida Zen, diz: «Se eu apanhar a água com as mãos, a lua está nas minhas mãos; Se eu colher uma flor, fragrante fica o meu manto.»

Se eu apanhar a água, eu próprio sou a água e reflito a lua. Se eu colher uma flor, eu próprio sou a flor e todo o meu corpo emite fragrância.

Desta forma vive um homem Zen no mundo. Nenhuma discriminação possível está aqui para o perturbar. Ele é completamente livre, vastamente ilimitado. Hakuin diz: «Quão ilimitado e livre é o céu do Samadhi!».

A «Sabedoria Quádrupla» significa quatro variedades de sabedoria da Iluminação. Escusado será dizer que, na verdadeira experiência Zen, não pode haver quatro tipos de Iluminação diferentes. O que Hakuin tenta fazer aqui é ilustrar as características da Iluminação Zen a partir de quatro aspetos funcionais típicos. A Sabedoria Quádrupla mostra a estrutura espiritual interior daquele que testemunhou a verdade da Natureza-Própria. Os quatro aspetos são nomeados como se segue: 1) Sabedoria de um Grande Espelho Redondo, 2) Sabedoria da Igualdade, 3) Sabedoria da Percepção Verdadeira e 4) Sabedoria da Ação Verdadeira.

Nunca se deve entender mal, contudo, e pensar que o Zen tem quatro graus ou mundos diferentes. «Testemunhar a verdade da Natureza-Própria» é abrir o olho espiritual para uma nova visão — nascer de novo com uma personalidade iluminada. São dadas quatro explicações diferentes apenas para mostrar como esta personalidade iluminada atua sob diferentes condições. Uma vez iluminado, toda a Sabedoria Quádrupla é naturalmente realizada nele. Hakuin compara-a à lua cheia brilhante e diz: «Quão refrescantemente brilhante é a lua da Sabedoria Quádrupla!».

Para resumir o texto principal e repetir os pontos: a nova visão que foi aberta àquele que testemunhou a verdade da Natureza-Própria está realmente para além de toda a descrição e sofística, pois é a mensagem de um reino de uma dimensão verdadeiramente diferente. Hakuin, tentando de alguma forma comunicar-nos isso, fala da «unicidade de causa e efeito», do «caminho reto da não-dualidade e não-trindade», da «forma da não-forma», do «céu ilimitado e livre do Samadhi» e da «lua refrescantemente brilhante da Sabedoria Quádrupla».

O tempo todo, Hakuin está a dizer-nos que o Zen serve para que cada um de nós possa «Testemunhar a verdade da Natureza-Própria», para viver uma vida nova com significado de outra ordem.

Parte III:

Conclusão

41. «Neste momento, o que há que te falte?

42. O Nirvana apresenta-se diante de ti,

43. Onde estás é a Terra da Pureza.

44. A tua pessoa, o corpo de Buda.»

Como referi anteriormente, a *Canção do Zazen* de Hakuin pode ser tomada como um esboço do Zen. Estas últimas quatro linhas, embora muito curtas, são a sua conclusão.

Hakuin diz: «Neste momento, o que há que te falte?». O que quer ele dizer com «neste momento»? Que tipo de tempo poderia ser este? Pelo contexto, é aparente que se refere ao momento em que se testemunhou a verdade da Natureza-Própria. Não devemos, contudo, ler apenas literalmente do ponto de vista da estrutura da Canção. Em «neste momento», é apontado o Tempo Verdadeiro que vai para além do tempo comum, e temos de ter o olho para o ler na frase.

Geralmente pensamos que o chamado tempo flui numa linha reta desde o passado eterno em direção ao futuro eterno, e conduzimos as nossas vidas nesta linha reta do tempo, dividindo-a em longo e curto, antes e depois. É óbvio, contudo, que enquanto interpretarmos o tempo desta forma, estaremos sempre presos pelo tempo, restringidos pelo tempo e escravizados pelo tempo. Se queremos ser verdadeiramente livres e conhecer a felicidade da vida independente, temos de romper com tais restrições do tempo.

Joshu foi um famoso Mestre Zen da dinastia Tang na China. Um dia, um discípulo perguntou a Joshu: «O que é o Zen que foi introduzido na China a partir da Índia por Bodhidharma há muitos anos?». Joshu retorquiu imediatamente: «De que serve falar de uma história tão antiga? Qual é o teu

Zen aqui, neste momento?». Para Joshu, o verdadeiro Zen está brilhante e vivo neste preciso momento, neste preciso lugar — «aqui-agora». Existe nem na história do passado, nem na expectativa do futuro. Mais precisamente falando, «aqui-agora» é a própria eternidade, na qual tanto o antes como o depois, o longo e o curto, estão envolvidos.

Gostaria de chamar a tal tempo Tempo Religioso, ou Tempo Zen, em oposição ao tempo relativo que é medido por ferramentas ou algum padrão definido. Devemos perceber, então, que «neste momento» se refere ao Tempo Religioso.

Li uma vez uma história interessante sobre o tempo. Foi no século VI na China — por volta da altura em que Bodhidharma introduziu o Zen na China vindo da Índia. Naqueles dias, havia um preceito budista estrito de que os sacerdotes e monges não deveriam comer após as doze horas do meio-dia, o qual os monges da escola budista Theravada observam ainda hoje. Vivia um imperador budista devoto chamado Butei (Imperador Wu). Um dia, reuniu um número de monges e sacerdotes budistas para uma convenção e convidou-os para almoçar.

Por alguma razão, contudo, quando o almoço foi servido, já passava das doze. O Imperador Wu disse: «Daqui a pouco será meio-dia. Vamos almoçar». Naturalmente, surgiu a questão na congregação sobre se deveriam comer, porque já passava das doze. Um dos sacerdotes, contudo, sugeriu: «Uma vez que o imperador diz que é antes do meio-dia, talvez fosse adequado comermos». Todos concordaram com isso, e todos quebraram o preceito e almoçaram.

Temos de perceber que o Tempo Verdadeiro existe definitivamente indiferente ao tempo relativo que estabelecemos temporariamente para nossa conveniência. Hakuin usa a frase «neste momento» na linha 41. «Neste momento» refere-se ao Tempo Religioso, que existe definitivamente para além do tempo relativo provisoriamente estabelecido pelo homem de acordo com a medição humana por ferramentas e máquinas. Para um homem que vive em tal Tempo Religioso, não há nada que ele tenha de procurar fora de si mesmo; não há nada que lhe falte.

Como pode tal vida verdadeiramente livre ser desenvolvida? Hakuin diz, na linha seguinte, que é possível porque «o Nirvana apresenta-se diante de ti». Nirvana é um termo sânscrito que significa extinção. Embora

Hakuin use aqui nesta Canção a sua tradução chinesa «*jakumetsu*», o termo Nirvana é usualmente aceite como um termo budista, e é agora uma palavra japonesa. Não irei, contudo, envolver-me na explicação etimológica da palavra Nirvana.

Pode ser interpretado simplesmente como o facto de «testemunhar a verdade da Natureza-Própria», ou a experiência de *satori* do Zen. «O Nirvana apresenta-se diante de ti», portanto, significa que o «*satori* — Iluminação — apresenta-se diante de ti». Se a linha 41 se refere ao Tempo Religioso, «O Nirvana apresenta-se», na linha 42, refere-se ao Espaço Religioso.

Existe a seguinte história entre o povo Zen. Há cerca de 600 anos, no Japão, um famoso Mestre Zen, Sanko, era professor do imperador da época. Um monge perguntou ao Mestre Sanko um dia: «Por favor, mostre-me a essência do Zen». Sanko respondeu imediatamente e disse: «Olha para debaixo dos teus pés!». Esta resposta, «Olha para debaixo dos teus pés!», significa «Onde estás tu de pé agora?». Isto diz-nos que o Zen não existe à parte do próprio local onde agora estamos. Para Sanko, não havia lugar onde o Zen não estivesse presente. Ele atualizou o *satori* por via do espaço ocupado. O homem Zen que testemunhou a verdade da Natureza-Própria vive no reino onde o tempo e o espaço são um só. Se eu explicar melhor, o verdadeiro homem Zen é o mestre do tempo e do espaço, vivendo no ponto absoluto do «aqui-agora».

Acontece que a frase «Olha para debaixo dos teus pés!» do famoso *mondo* de Sanko é muito apreciada pelo povo Zen no Japão, e é usada como um lema diário. Os visitantes dos templos Zen podem notar uma placa num pilar com esta frase no hall de entrada, dando uma advertência aos visitantes.

Uma vez clarificados o tempo Zen e o espaço Zen, as duas linhas seguintes seguir-se-ão naturalmente:

43. «Onde estás é a Terra da Pureza.

44. A tua pessoa, o corpo de Buda.»

A «Terra da Pureza» pode ser simplesmente interpretada como Terra Pura ou Paraíso. Hakuin afirma que o Paraíso não é em mais lado nenhum senão «este lugar agora». Habitualmente, somos propensos a pensar que

um mundo religioso ideal como a Terra Pura ou o Paraíso existe nalgum mundo exterior, longe e acima. O Zen declara claramente que o Paraíso é «este lugar do aqui-agora». A linha 43 corresponde às linhas 36 e 38, onde Hakuin diz: «O teu ir-e-voltar ocorre em lugar nenhum senão onde estás» e «O teu cantar-e-dançar não é outro senão a voz do Dharma». Que declaração audaz, que notícias alegres!

Há quinhentos anos, viveu um Mestre Zen, Ikkyu. Era filho de um imperador, mas mais tarde tornou-se um monge Zen. É bem sabido que, quando era jovem, Ikkyu passou por um treino Zen muito árduo. Era um bom amigo do povo em geral, que o amava e respeitava, chamando-lhe «Ikkyu-san». Conduziu uma vida livre e sem restrições. Foi um Mestre Zen pouco convencional que deixou muitas anedotas. Na sociedade japonesa daqueles dias, enquanto o Zen era aceite pelas classes superiores e samurais, o Budismo da Terra Pura era popular entre as pessoas comuns. O Zen diz que o Paraíso é aqui neste mundo. A Escola da Terra Pura, contudo, afirma que a Terra Pura existe na direção oeste, além de dez mil milhões de mundos, e que os fiéis podem renascer na Terra Pura apenas após a sua morte. Este ensinamento da Terra Pura é exatamente o oposto do ensinamento Zen. Ikkyu compôs um poema satírico no qual comentava o ensinamento da Escola da Terra Pura:

«A Terra Pura fica muito além, A dez mil milhões de mundos de distância. Como posso esperar lá chegar Com apenas um par de sandálias de palha?»

Refere-se frequentemente a este poema ainda hoje. Contudo, agora que temos aviões e naves espaciais e não temos de confiar em sandálias de palha, pergunto-me como poderia o poema ser revisto? A Escola da Terra Pura pode ter a sua própria base teológica e doutrinas para apoiar a sua visão da Terra Pura. O que o Zen reivindica é o Espaço Religioso — «aqui-agora». Portanto, é natural que o Zen declare que o mundo religioso ideal chamado Terra Pura ou Paraíso não é em mais lado nenhum senão «aqui-agora» neste mundo. Os seres iluminados, que são os habitantes da Terra Pura, somos nós próprios. «À parte da tua pessoa, não há Buda». O ensinamento característico do Zen está claramente representado aqui.

Recentemente, no Japão, houve uma grande controvérsia entre os estudiosos budistas da Terra Pura sobre o tema de se a Terra Pura deveria ou não ser designada como existindo num certo lugar fixo. O Zen declara

que o lugar onde estás é isso. Portanto, perante esta questão, do ponto de vista da filosofia religiosa, o Zen dirá, naturalmente, que ela existe em nenhum lugar fixo.

Não existe espaço no Zen para que tal questão surja. "O vosso *ir-e-vir* não tem lugar em nenhum outro lado senão onde estais"; e "o vosso *cantar-e-dançar* não é outra coisa senão a voz do Dharma." Embora o Zen não discuta a localização da Terra Pura, o Zen levanta uma grande questão quando ensina: que o mundo religioso ideal chamado Terra Pura não está em mais lado nenhum senão aqui, neste mundo.

Não seremos nós, e este nosso mundo, demasiado maculados e demasiado cheios de sofrimentos para declarar que "este mundo é o Paraíso"? Espero que percebam que o que se pretende dizer não é que este mundo, sem qualquer condição, seja o Paraíso. O Zen ensina que "Todos os seres são primordialmente Budas." Para que alguém possa ser capaz de declarar que "Onde estás é a Terra da Pureza," tem de "Testemunhar a verdade da Natureza Própria." Este facto real da experiência de que "Alguém testemunhou a verdade da Natureza Própria" é a condição essencial na vida Zen e dá-nos o Paraíso.

Na biografia de Kisu, um Mestre Zen chinês da dinastia Tang, existe o seguinte *mondo* interessante. Um dia, o Mestre Kisu saiu do seu quarto em direção à cozinha, onde alguns monges estavam a trabalhar. "O que estais a fazer hoje?", perguntou o Mestre. Um monge respondeu: "Estamos a trabalhar com um moinho de mão." "Podeis moer bem o grão, mas nunca moais o eixo," disse o Mestre, e regressou ao seu quarto.

Toda a história parece absurda, poder-se-ia dizer. Onde, então, devemos encontrar o significado da história? Por que foi ela tão especialmente registada no texto da história do Zen? Não estamos nós a chorar e a gritar todos os dias, moendo o eixo juntamente com o grão? Kisu disse ao monge: "Podeis moer bem o grão — mas nunca moais o eixo." Ele está a pedir-nos para termos uma base firme e inabalável, profunda e serena, no fundo da nossa mente, por mais que corramos ocupados no rebuço da nossa vida quotidiana.

Vivermos na Terra Pura ou no Inferno todos os dias depende de como aceitamos este nosso mundo real e de como nele vivemos. Não devemos "moer o eixo," embora possamos moer o grão. O Zen diz que o Tempo

Religioso e o Espaço Religioso são ambos realizados "aqui-agora." A personalidade religiosa que vive "aqui-agora" és, naturalmente, "tu," declara o Zen. Esta personalidade religiosa viva irá naturalmente atuar, e as atividades religiosas desenvolver-se-ão neste momento.

Joshu tem o seguinte *mondo*: Um monge veio ter com Joshu e perguntou: "Todas as coisas regressam finalmente ao Um, mas para onde regressa este Um?" Tudo no mundo, cada fenómeno no universo, regressa finalmente à Única Verdade Última. Tudo no mundo regressa finalmente a Deus. Ou poderíamos dizer que o mundo das discriminações regressa finalmente ao mundo da Iluminação. O monge atreveu-se a perguntar para onde esta Unidade, ou a Única Verdade Absoluta, deveria regressar.

O monge poderia ter tido a intenção de testar o seu mestre para ver como ele responderia a uma pergunta tão difícil e vital. Joshu, no entanto, respondeu com toda a indiferença: "Quando eu vivia no distrito chamado Seiju, mandei fazer um túnica do famoso tecido local." O monge apresentou uma questão sobre a Verdade, sobre Deus, sobre a Iluminação — uma questão vital relativa ao mais alto valor da vida humana, mas foi o ato mais comum de comprar uma túnica, diz Joshu.

Muito provavelmente, o monge não captou o real significado da resposta de Joshu e provavelmente ficou boquiaberto com a sua resposta. Para Joshu, o ato mais comum era inclusivamente a sua atividade religiosa, a sua própria vida Zen. Com Joshu, tudo o que ele fazia era um ato religioso. Ele não conseguia viver de outra forma. Na mente de Joshu, não existia tal distinção dualista como vida religiosa e vida não religiosa. Agora lemos cada linha da Canção do Zazen de Hakuin. O mundo ideal da Iluminação no Zen é o aqui-agora, onde o iluminado desenvolve as suas atividades diárias. Não pode existir à parte da sua vida quotidiana real.

Poderíeis até pensar que isto é demasiado comum e desinteressante. Eu vim do Japão até aqui, voando sobre o Pacífico para falar sobre o tema do "Zen." Se eu vos dissesse que a conclusão da minha conferência é "As camélias nos Estados Unidos são belas," achariam isso demasiado comum e absurdo? Pelo contrário, eu gostaria de dizer: "Quão maravilhoso é!"

Ergo agora a minha caneta na minha mão. Se formos capazes de perceber que este ato aparentemente insignificante, no mesmo momento, é simultaneamente o ato absoluto que penetra todo o universo e está

diretamente ligado à fonte fundamental da vida, então seremos capazes de ver o segredo da criação. Não é maravilhoso? Estamos muito gratos aos antigos Mestres que exemplificam para nós uma personalidade Zen profunda e serena. “Moer o grão, mas nunca moer o eixo.”

Em adenda, tenho de fazer um comentário importante. A personalidade Zen ideal descrita na última parte desta Canção reflete a filosofia religiosa do Zen, mas o aspeto da ética religiosa do Zen não está bem representado. Para ser uma verdadeira personalidade religiosa, a vida ética baseada na religião deve ser simultaneamente desenvolvida. Hakuin não viu a necessidade de explicar em detalhe o aspeto ético de uma personalidade religiosa nesta Canção porque a vida ética é meramente uma expressão natural da personalidade religiosa. Isto, claro, não significa que o aspeto ético falte numa imagem ideal do homem no Zen. Hakuin enfatiza fortemente a importância do “Treino após a Iluminação” noutro livro que escreveu.

Com muita admiração, ele refere-se a um verso de um antigo Mestre:

“Tokuun é um velho furador enferrujado, Ele desce a montanha da Iluminação cada vez mais. Contratemos um louco sagrado, E enchamos juntos o poço com neve.”

Tokuun foi um grande sábio numa antiga história budista. Neste verso, o Sábio Tokuun é descrito como um velho furador enferrujado. Um furador novo é afiado e útil. Um velho furador enferrujado é rombo, embora continue a ser um furador. O Zen enfatiza a necessidade de uma disciplina dura, rigorosa e assídua para temperar e treinar a personalidade de alguém.

É necessário um treino adicional, no entanto, para que se vá além de toda a disciplina e se regresse à humildade “original,” e então viver uma vida quotidiana comum sem qualquer sinal de superioridade. Isto chama-se o “Treino após a Iluminação,” ou “Treino Descendente.” É o treino para se tornar como um velho furador enferrujado, não mostrando qualquer brilho exterior, mas mantendo-o todo no interior.

Após muito esforço e trabalho, chega-se ao cume da montanha. Agora deve-se descer a montanha com o máximo cuidado e regressar à vida quotidiana comum na terra. Chamamos a tal pessoa o “Grande Louco.” Enferrujado pode parecer, mas um verdadeiro furador sem dúvida. Embora comum e discreto possa permanecer, ele tem uma atmosfera serena e lúcida

ao seu redor. Qualquer pessoa que entre em contacto com ele será envolvida por ela. Esta é a personalidade Zen ideal. As pessoas do Oriente, desde os tempos antigos, têm tido a tendência de reverenciar tais personalidades.

Há cerca de cento e setenta anos, num país remoto no Japão, havia um monge Zen que se chamava a si próprio "Ryokan, o Grande Louco." Ele não tinha, nem se importava com qualquer estatuto social ou posto eclesiástico, e vivia sozinho num pequeno santuário de montanha. Adorava brincar com as crianças da aldeia e vivia uma vida pobre e simples.

Era uma noite de outono com uma bela lua acima. Ryokan regressou à sua ermida de montanha e descobriu que todos os seus poucos pertences, tigelas e pratos, tinham sido roubados. Ele fez então um poema Haiku:

"A lua à janela! Deixada pelo ladrão sem ser roubada."

Não se assemelha ele de alguma forma a S. Francisco de Assis?

Ryokan foi um dia convidado para casa do seu irmão. O irmão e a esposa queriam que Ryokan repreendesse o seu filho delinquente. Assim, após muito tempo, Ryokan veio ver o seu irmão e ficou lá a passar a noite. Ele, no entanto, não disse uma palavra para repreender o seu jovem sobrinho e estava prestes a partir para a sua cabana de montanha na manhã seguinte. O sobrinho estava a apertar os atacadores da sandália de palha do velho Ryokan quando sentiu uma gota quente e húmida cair na sua mão.

Ele olhou para cima, apesar de si mesmo, e viu o seu velho tio Ryokan a olhar para ele com lágrimas nos olhos. Ryokan, sem proferir uma palavra ao seu sobrinho, regressou a casa, para a sua montanha. A partir desse dia, no entanto, o sobrinho mudou para melhor. Eu também reverencio tal personalidade.

"Um velho furador enferrujado" ou um "Louco Sagrado" é o nome dado para descrever tal pessoa. O Zen diz: "Contratemos tais loucos sagrados e enchamos juntos o poço com neve." "Encher o poço com neve" — que expressão interessante esta! Se tentarmos encher o poço com terra, ou areia, por mais pequena que seja a quantidade de terra que se carregue de cada vez, o poço um dia ficará cheio.

Se, no entanto, alguém tentar encher o poço com neve, o dia nunca chegará em que possa atingir o seu objetivo. O homem ideal do Zen é tal

louco sagrado, que continua a encher — vivendo dia após dia, sem ser desencorajado, mesmo que os seus esforços possam nunca ser recompensados. Hakuin também louva tal grande louco como aquele que leva a vida ética ideal do Zen.

Noutro pequeno livro meu, apresentei uma parábola que também ilustra o mesmo ideal do Zen. Deixem-me repeti-la aqui. Uma pequena e delicada pomba por acaso notou um incêndio na montanha a queimar muitos quilómetros quadrados de uma floresta. A pomba desejava de alguma forma extinguir a terrível conflagração, mas não havia nada que um pequeno e delicado pássaro pudesse fazer. Sabendo bem que nada podia fazer para ajudar a situação, o pássaro ainda assim não conseguia ficar quieto. Com uma compaixão irreprimível, iniciou o voo entre a montanha em chamas e um lago longínquo, carregando de cada vez algumas gotas de água embebidas nas suas asas.

Em pouco tempo, todas as energias da pomba esgotaram-se e ela caiu morta no chão, não alcançando qualquer resultado tangível. Certamente a cultura humana pode ter alcançado um grande progresso no decurso da história. O sofrimento e a infelicidade no mundo humano, no entanto, não parecem ter diminuído. A situação atual do nosso mundo está tão cheia de pobreza, desconfiança, doenças, conflitos, que parece não ter fim. Centenas e milhares de grandes homens admirados como santos e sábios apareceram no mundo no passado e dedicaram as suas vidas para a melhoria do mundo. O sofrimento e a infelicidade humana, no entanto, não parecem ter diminuído ou acabado. Vez após vez, eles repetidamente, ingratamente, esforçaram-se por encher o poço com neve. A verdadeira vida do Zen encontra-se aqui, quando todos nos tornamos verdadeiros Grandes Loucos e, calma e indiferentemente, continuamos a dar o nosso melhor, percebendo bem que os nossos esforços nunca serão recompensados.

AS SEIS IMAGENS DO PASTOREIO DO BOI

PREFÁCIO

"Como devemos viver?" "Onde deve residir o verdadeiro valor da vida humana?"

Desde os tempos antigos, muitos sábios e homens doutos tentaram iluminar-nos de várias formas em relação a estas questões. “As Seis Imagens do Pastoreio do Boi” é uma dessas tentativas. Consequentemente, aponta para o objetivo último da vida religiosa e mostra-nos a verdadeira imagem da fé. Ao fazê-lo, o autor, um Mestre Zen chinês da era Sung, usou o símile do pastoreio do boi e desenvolveu a sua palestra seguindo a sequência das seis imagens muito bem organizadas. O livro tem, assim, uma forma consistente e é, consequentemente, muito interessante de ler.

É minha esperança que, através das amáveis instruções contidas em “As Seis Imagens do Pastoreio do Boi,” os leitores possam ser capazes de entrar em contacto com o verdadeiro espírito do treino Zen e o seu objetivo último. Espera-se também que, a partir das imagens, possamos obter várias lições sobre como devemos conduzir a nossa vida e como devemos tentar realizar, passo a passo, o real significado da vida. O anseio pela “humanidade verdadeira e calorosa,” que apenas conseguimos vislumbrar escassamente neste mundo humano deformado de hoje, pode assim ser cultivado.

Como o tempo e o espaço não o permitem, não posso fazer referências diretas aos “Versos.” Estes versos chineses, chamados em japonês “*Ju*” (8), têm expressões altamente poéticas e retóricas. Podem parecer ser um pouco complexos no significado, mas o que eles desejam transmitir pode talvez ser entendido a partir dos meus comentários que seguem cada uma das Notas Introdutórias (*Jo*, FF).

O verdadeiro Zen é primordialmente caracterizado pela “Disciplina Direta e Iluminação Direta,” isto é, chegar à Iluminação imediatamente, sem passar por qualquer gradação. Neste sentido, a Quinta e a Sexta Imagens sozinhas seriam suficientes. Sendo o caminho do verdadeiro Zen, por conseguinte, algo difícil, apenas aqueles favorecidos com dotes especiais e circunstâncias especiais podem dominá-lo. Jitoku, no entanto, desejava de alguma forma tornar o Zen compreensível para as pessoas em geral. A sua sofreguidão e bondade instaram-no a descer ao nível secundário e explicar o Zen por via de “processos disciplinares graduais,” isto é, chegar à Iluminação após passar por processos disciplinares graduais, para que possa ser facilmente compreendido por todos.

Eu também, tendo originalmente proferido estas palestras a leigos japoneses, recorri frequentemente a explicações muito populares, incluindo

o uso frequente de expressões do Jodo Shinshu, que podem não estar necessariamente de acordo com o espírito do Zen.

As quatro imagens, da Primeira à Quarta, que explicam o processo disciplinar gradual, são geralmente consideradas como representando o treino Zen passo a passo. Todas elas, no entanto, representam uma fase daquilo que é apresentado na Quinta e na Sexta Imagens. Por outras palavras, são "o gradual 'no direto (ou súbito)'", ou uma fase do todo. Devemos perceber que todas as imagens têm, assim, dois significados. Consequentemente, as Seis Imagens do Pastoreio do Boi são apenas Uma Imagem do Pastoreio do Boi, e a Uma Imagem do Pastoreio do Boi são as Seis Imagens do Pastoreio do Boi.

Escusado será dizer que não existem distinções tais como iluminação e ignorância, ou passos graduais na Iluminação ou na própria Verdade. Mas quando uma fase de trabalho da mesma é isolada e tratada independentemente, estádios distintivos de iluminação e ignorância e os passos graduais passarão a ser considerados como existindo como tal. Foi, portanto, talvez proveitoso e necessário que tais tentativas de explicar o Zen por via de passos disciplinares graduais fossem feitas para guiar as pessoas comuns.

Deve, por isso, ser entendido que os termos usados nas imagens da Primeira à Quarta, isto é, antes de a real Iluminação ter sido atingida, têm dois significados — a saber, o significado disciplinar gradual e o significado absoluto que transcende todos os processos graduais. Estes termos, quando interpretados apenas literalmente, podem parecer contraditórios e incoerentes. Espero, pois, que as seguintes notas explicativas possam ajudar a clarificar o verdadeiro significado e servir de guia contra os muitos mal-entendidos possíveis.

NOTAS EXPLICATIVAS SOBRE
AS SEIS IMAGENS DO PASTOREIO DO BOI

1. As Imagens do Pastoreio do Boi do Zen

Antigos sutras budistas de períodos muito remotos já apresentam histórias sobre o treino de um boi selvagem passo a passo, comparando-o aos estádios da "disciplina através da qual a natureza do homem que perdeu o rasto da Verdade é gradualmente treinada." No início do período Sung, quando o Zen alcançou um grande desenvolvimento literário, foram escritos vários livros desta natureza. Todos eles tentavam ilustrar por imagens o espírito do treino Zen e a realização espiritual que se espera de tal treino. Estes esforços, naturalmente, devem ter contribuído grandemente para a propagação do Zen naqueles dias.

As "Dez Imagens do Pastoreio do Boi" de Fumyo, as "Dez Imagens do Pastoreio do Boi" de Kakuan, as "Dez Imagens do Boi Branco" de um autor desconhecido e as "Seis Imagens do Pastoreio do Boi" de Jitoku estavam entre as mais famosas. Estas várias versões refletem naturalmente as personalidades e características dos seus respetivos autores, cada um dos quais tem a sua própria maneira de comentar as imagens. Todos eles, no entanto, coincidem na tentativa de, de uma forma simples, comparando todo o processo ao do pastoreio de bois, elucidar o progresso interior do treino Zen e explicar o estádio último a que o Zen visa.

As "Seis Imagens do Pastoreio do Boi" de Jitoku distinguem-se por terem adotado o que é considerado o melhor das ideias contidas nas "Imagens do Pastoreio do Boi" de Fumyo e Kakuan, simplificando ainda mais toda a história e reorganizando-a nestas seis imagens.

Em qualquer caso, é primeiro necessário, ao estudar estas imagens, conhecer as conotações de elementos constituintes como o "boi", o "pastor", o "preto e branco", o "cajado", o "círculo", etc. O método adequado, então, é captar o significado interior à medida que este se desenvolve de uma imagem para a seguinte, e tentar experienciá-lo pessoalmente.

2. O Boi-Mente

Escusado será dizer que as "Imagens do Pastoreio do Boi" são ilustrações que mostram, através de imagens consecutivas, como um boi selvagem é treinado e domesticado. As questões mais importantes relativas às imagens são: que tipo de boi é este? e qual é o significado interior por ele representado?

Para dar a resposta, o boi é "o Boi-Mente minuciosamente puro e imaculadamente branco." A "Mente" do Boi-Mente não é a mente comum. É a Mente de que falamos quando dizemos "A Mente Verdadeira, ou a Natureza Verdadeira," que é a Verdade última e fundamental do universo. Desde os tempos antigos, vários nomes lhe foram dados, tais como "A Natureza de Buda," "A Verdade," "O Ser Iluminado," "O Homem Verdadeiro," "Não-Mente," "O Rosto Original," "O Som de Uma Mão," "Realidade," "A Existência Verdadeira," "O Ser Absoluto," "O Ser Eterno," etc. No entanto, é tão alta e profunda no seu significado que nunca poderia haver uma palavra que expressasse suficientemente o que ela realmente é.

O Mestre Zen japonês, Eisai, disse por isso: "É eternamente inominável mas, por força das circunstâncias, chamo-lhe 'A Mente'." O que aqui é representado pela "Mente" é a Verdade religiosa ou a Mente de Buda que seria o nosso fundamento último ou a morada onde finalmente nos encontramos em paz. O Boi-Mente é, assim, o "Boi Verdadeiro."

Do ponto de vista do Boi-Mente, portanto, ele é originalmente "o Boi minuciosamente puro e imaculadamente branco." É o eterno "Boi-Mente" que nunca poderia ser maculado de preto ou perder-se no deserto. É, novamente, o "Boi Verdadeiro" que se identifica com o céu e a terra, e é um com todas as coisas na terra.

3. O Branqueamento do Boi Preto

Por que razão, então, o Boi-Mente nas imagens é desenhado como um boi preto? Qual é o significado da cor preta? Significa que nuvens escuras de apego humano, discriminação, ilusão, ignorância, etc., cobrem o olho da sabedoria e o impedem de ver a Verdade. Este facto é também indicado pela separação entre o Boi-Mente e o pastor.

O Budismo declara que todos e tudo, sem qualquer exceção, possuem a Natureza de Buda no seu interior. Esta visão do homem e da Natureza de Buda constitui a característica essencial do Budismo. Verdadeiramente, não há nada no universo que seja deixado de fora da Verdade. Devido à nossa ignorância, somos incapazes de apreciar a grande dita de estarmos abraçados no Ser Absoluto, e não temos consciência do Boi-Mente minuciosamente puro e imaculadamente branco que está dentro de nós mesmos. Assim, imaginamos que a Verdade é algo que deve ser procurado

fora de nós. Esta é a razão pela qual o Boi-Mente é mostrado como um boi preto, e o boi e o pastor estão de costas um para o outro.

A razão pela qual o Boi Verdadeiro, minuciosamente puro e imaculadamente branco, tem de ser mostrado como um boi branco de Iluminação, por um lado, e como um boi preto de ignorância, por outro, é essencialmente a mesma razão pela qual a personalidade absoluta única tem de ser mostrada como um homem da mente verdadeira que atingiu o Boi-Mente, por um lado, e como um homem de mente iludida com o boi voltado contra ele, por outro. A fim de tornar as imagens mais impressionantes e fáceis de compreender, o autor utilizou estes dois símbolos em paralelo. (Nas "Dez Imagens do Pastoreio do Boi" de Kakuan, apenas a relação entre o pastor e o boi é explorada, e a mudança da cor do boi de preto para branco não é mencionada. Talvez ele desejasse evitar a repetição da mesma ideia.) Assim, se apenas o branqueamento do boi preto for descrito nas imagens, e a relação entre o pastor e o boi for omitida, não há alteração no significado interior da história.

4. O Pastor

Quando o Buda Sakyamuni, o fundador do Budismo, viu a estrela da manhã a brilhar no céu ao amanhecer de 8 de dezembro, a sua longa disciplina ascética chegou ao fim e o seu olho espiritual de Iluminação abriu-se. O sutra diz que as primeiras palavras proferidas pelo Buda nessa ocasião foram: "Maravilhoso, maravilhoso, maravilhoso, de facto! Todo o ser na terra é, sem exceção, dotado da sabedoria e das virtudes do Tathagata. Apenas devido à ignorância e aos apegos de cada um é que não se consegue chegar à sua realização!" Isto, como mencionei antes, é um princípio importante que caracteriza o Budismo e representa a visão budista do homem.

Permitam-me substituir aqui as palavras "sabedoria e virtudes do Tathagata" pelo "Boi-Mente minuciosamente puro e imaculadamente branco," uma vez que são sinónimos. A ideia budista do homem é, portanto, realizar este "Maravilhoso, maravilhoso, maravilhoso de facto! Todo o ser na terra é, sem exceção, dotado do Boi-Mente minuciosamente puro e imaculadamente branco." O Boi-Mente está sempre presente em cada um de nós, e não pode ser de outra forma. Não é, portanto, algo que deva ser procurado exteriormente. Mas, infelizmente, nem todos estamos despertos para este facto. Como é afirmado no sutra, "Apenas devido à

ignorância e aos apegos de cada um é que não se consegue chegar à sua realização."

Nós velamos o puro e branco Boi-Mente, que todos temos em nós mesmos, com as nuvens escuras da ignorância, apegos e ilusões. Este estado deplorável é representado pela separação do Boi-Mente e do pastor, cada um voltado contra o outro. Além disso, o Boi-Mente é mostrado como um boi preto, simbolizando o "boi todo coberto por ilusões, correndo extraviado e voltado contra o pastor."

O processo pelo qual o boi selvagem separado do pastor é gradualmente domesticado e finalmente se torna um com o pastor, e o processo pelo qual o boi preto revela gradualmente as suas características originais e se torna branco, expressam a mesma ideia. Por outras palavras, a domesticação do boi selvagem no real Boi-Mente e o branqueamento do boi preto apontam ambos para o mesmo objetivo, a saber, que sejamos despertados espiritualmente e atualizemos na nossa pessoa o viver da vida do Buda. O Zen chama a isto "Ser despertado para o verdadeiro Eu e realizar o significado original da vida."

5. A Corda da Fé

Ao contrário de outras criaturas, o homem pode refletir e perceber quão fraco e feio é. Ele então projeta para si mesmo a personalidade ideal e anseia por ela. É aqui que reside o valor e a dignidade humana. É também devido a esta característica humana que, quanto mais profundamente olhamos para a vida humana, mais fortemente sentimos nostalgia por aquilo que é verdadeiro e eterno, aquilo que pode ser o nosso lar final. Este é o anseio pelo nosso lar original.

Este sentimento de nostalgia e anseio enterrado profundamente dentro de nós, quando guiado por bons mestres, crescerá até se tornar verdadeira "fé". 'Fé' significa a aspiração pela alegria de despertar no Eterno e no Absoluto, a felicidade de perder o eu no Buda. É o anseio de mente focada no Boi-Mente.

A corda simboliza a "fé". Um pensamento de fé foi despertado na nossa mente, e o autor compara-o ao estado em que uma corda foi presa ao Boi-Mente que até agora estivera perdido, tendo andado extraviado. (Aqui é apresentado como um boi selvagem sujo, de cor preta.) Ouvi uma vez dizer que a palavra inglesa *"religion"* etimologicamente significa "estar

ligado," "estar preso," ou "relacionar-se." Achei isto muito interessante. Deus e o homem estão relacionados, Buda e os ignorantes estão relacionados, o Boi-Mente e o pastor estão relacionados, e aqui surge a fé. A corda está agora presa (um pensamento de fé é despertado), e pela primeira vez o pastor e o Boi-Mente estão relacionados através da corda. Este é o primeiro passo para que o homem e o boi se tornem finalmente um, para que o eu exterior seja despertado no Boi-Mente interior e assim realize o seu verdadeiro Eu. Escusado será dizer que a ansiedade em procurar a Verdade e o zelo em inquirir a Realidade são encorajados pela fé.

6. O Cajado do Esforço

O cajado na mão do pastor indica a vontade, o esforço e a coragem que são essenciais se quisermos realizar algo. Se quisermos cumprir com sucesso qualquer coisa, o conhecimento e o desejo por si sós não serão suficientes para a levar a cabo. É necessária coragem para continuar com o esforço durante um certo período de tempo. Muito mais ainda com a disciplina da nossa personalidade. Como poderíamos esperar cumprir o objetivo de entrar na fonte da vida e atingir a alegria da paz espiritual sem vontade e esforço intrépidos?

"A gema, se não for polida, nunca brilhará," é uma verdade eterna. Pode ser verdade que todos tenhamos dentro de nós a verdadeira Natureza de Buda (Boi-Mente) sem exceção; mas ela permanecerá para sempre uma gema enterrada na terra se não forem feitos esforços sinceros para quebrar a escuridão da nossa ignorância profundamente enraizada e revelar a luz do Boi Branco. O cajado na mão do pastor representa a força com que se bate e guia o boi selvagem, que logo tenta fugir para o deserto.

7. Um Círculo

O facto de todas as imagens do pastoreio do boi terem sido desenhadas num círculo pode parecer não ter ligação direta com o conteúdo das imagens. No entanto, isto tem um significado que não deve passar despercebido. O círculo pode bem ser comparado a um espelho minuciosamente polido.

Um espelho, minuciosamente polido, mesmo que não tenha nada para refletir, não é apenas um vazio. Está cheio do poder absoluto de refletir tudo. Ainda assim, não tem uma única mancha ou ponto sujo. Desde os

tempos antigos, por isso, o espelho tem sido frequentemente referido como indicando a "Mente Verdadeira, a Natureza Verdadeira," o "Princípio Fundamental do Universo," a "Grande Sabedoria da Iluminação," ou a "Vida do Buda."

O Zen chama a esta realização da espiritualidade absoluta "Iluminação," e ao estado sem esta realização "ignorância." Tanto a Iluminação como a ignorância, no entanto, são distinções feitas na superfície da nossa psicologia.

A Mente Verdadeira e a Natureza Verdadeira dentro de nós mesmos, ou a própria Espiritualidade, existem sempre independentemente do estado da nossa mente, seja ela iluminada ou ignorante; e todos nós, incluindo este universo, estamos envolvidos nela. Por outras palavras, quer o percebamos ou não, estamos a viver precisamente dentro dela. A iluminação ou a ignorância são, neste sentido, nada mais do que uma sombra refletida na Natureza de Buda, a qual (ou a nossa própria espiritualidade) nunca aumenta nem diminui, nunca é purificada nem maculada, mas retém para sempre a sua lucidez.

Assim, utiliza-se um círculo para transmitir este princípio profundo e nobre, e o processo da ignorância para a Iluminação é mostrado dentro dele. É por causa disto que, nas "Seis Imagens do Pastoreio do Boi", a Quinta Imagem é a base da realização espiritual e é representada por um círculo vazio. Os estádios representados pelas outras imagens são todos "sombras", quer da ignorância quer da iluminação, surgindo na Natureza de Buda Absoluta ou na Espiritualidade Absoluta.

---

9. Breve Biografia de Jitoku

Existem duas biografias diferentes de Jitoku. Uma é a inscrição em *Jitoku Eki Zenji Goroku* (Ditos de Eki Jitoku) no *Zoku Zokyo*; a outra encontra-se no *Zoku Dentoroku* e em *Goto Egen*. O único ponto comum a estas duas biografias é que Jitoku foi discípulo de Tendo Shokaku. De resto, são tão diferentes que não é fácil decidir qual delas aceitar.

Até agora, os historiadores têm-se referido principalmente ao *Zoku Dentoroku* e, de algum modo, não deram muita atenção à inscrição no *Goroku*. De acordo com o *Zoku Dentoroku*, Jitoku morreu a 29 de

novembro, no 10.º ano de Junki (1183), no reinado do Imperador Koso da dinastia Sung do Sul. A sua idade ao morrer não está registada. A inscrição no *Goroku* diz que ele morreu aos setenta anos, a 15 de dezembro do 29.º ano de Shoko (1159), no reinado do Imperador Koso da dinastia Sung do Sul. Em qualquer caso, parece claro que Jitoku foi ordenado enquanto criança e, após estudar em vários locais, veio para Tendo Shokaku. Finalmente, recebeu a sanção do Dharma do seu mestre, Tendo, e mais tarde presidiu a vários mosteiros. Perto do fim da vida, retirou-se para o Monte Seccho e ali faleceu em paz.

A Primeira Imagem:

O DESPERTAR DA FÉ

VERSO

Um pensamento de fé é a base Que conduz ao caminho através de muitos renascimentos. Lastimável sou eu, de facto, que nada sei da Iluminação, Acumulando um monte de pó sobre outro onde quer que vá. As ervas bravas crescem verdes quando chega a estação, As flores desabrocham em profusão louca dia após dia. Ansiando pelo Lar e, no entanto, sem saber como, As lágrimas correm e o lenço está molhado.

Notas Introdutórias

Uma instrução é dada pela primeira vez por um bom mestre, e a fé desperta; Um pensamento de fé, uma vez despertado, é a base do caminho para sempre. Uma mancha branca é, por isso, observada na cabeça do boi.

Conta-se a seguinte história de Nanin Roshi, um notável Mestre Zen japonês do período Meiji. Certa vez, um jovem que se orgulhava do seu conhecimento académico foi ver Nanin Roshi no mosteiro deste último. Quando foi conduzido ao quarto do Mestre e se sentou, o jovem foi, como é costume, servido de chá por um atendente.

Nanin instruiu o monge: “Porque não deitas mais chá na chávena?” O monge atendente fez como instruído e, quando estava prestes a parar de deitar, o Mestre insistiu: “Mais, mais!” A chávena estava agora cheia até à borda e o monge já não conseguia deitar mais chá nela. O Mestre, porém,

continuava a exigir severamente: “Mais, mais!” O jovem convidado não conseguiu ficar calado e exclamou: “Transborda, Mestre!” O Mestre disse-lhe então calmamente: “Quando alguém quer aprender alguma coisa com os outros, tem primeiro de se esvaziar a si próprio; caso contrário, não há espaço para o ensinamento entrar. É melhor ires para casa agora.” O jovem sentiu vergonha de si mesmo com estas palavras e, com isto, começou sinceramente a procurar a Verdade.

Esta história dá-nos uma lição significativa em muitos aspetos e indica a atitude essencial para aqueles que querem levar uma vida religiosa e procurar a Verdade. O primeiro passo na busca do caminho para a religião é “esvaziar-se a si próprio”. Mas este “esvaziar-se” não significa, como vulgarmente se entende, meramente ser humilde no pensamento ou limpar tudo da mente radicada no engano para que esta possa aceitar qualquer coisa. Tem um significado muito mais profundo e forte. Tem de se encarar a “fealdade e a impotência” de si próprio, ou da própria vida humana, e confrontar contradições e sofrimentos profundos, que são chamados o “carma inevitável”.

Ele tem de olhar profundamente para o seu eu interior, ir além da última extremidade de si próprio e desesperar de si mesmo como um “eu que de modo nenhum pode ser salvo”. O “esvaziar-se” provém desta experiência amarguíssima, do abismo do desespero e da agonia, de se atirar, de corpo e alma, perante o Absoluto. É a agudeza com que se percebe a própria impotência e se desespera de si mesmo — por outras palavras, quão profundamente se mergulha no eu interior e se deita fora a si próprio — que é a chave para o caminho da religião. “Ser salvo”, “ser iluminado” ou “pacificar a mente” não é de importância primordial. Shinran Shonin, que é respeitado como um dos maiores génios religiosos do Japão, lamentou uma vez: “Sou indigno de qualquer consideração e estou certamente destinado ao inferno!” Isto pode ajudar a explicar por que razão aqueles que estão na adversidade são mais acessíveis à religião do que aqueles que estão na prosperidade.

Quando se passa por esta experiência, pela primeira vez as palavras dos grandes mestres religiosos são aceites diretamente com todo o coração e alma. A gratidão incondicional irrompe como o poder espiritual de alguém. “Fé” também significa entrega completa. Entregar-se é “esvaziar-se a si próprio”. Como poderia alguém esperar despertar para o verdadeiro

eu e atingir a base real de uma nova vida sem se atirar fora e esvaziar-se? O Zen diz: “Morrer uma vez a Grande Morte.” Antes de mais, temos de “esvaziar” este vaso chamado eu.

“Um pensamento de fé, uma vez despertado, é o fundamento do caminho para sempre.” Uma luz de fé assim acesa encorajará a devoção, estimulará o anseio por bons mestres, aumentará a compreensão. O anseio e a compreensão irão então, por sua vez, aprofundar a fé e a devoção. Esta é a estranha psicologia humana de estimulação mútua. “A devoção é pela compreensão, e a compreensão é pela devoção.” “Devoção e compreensão — quando estas duas trabalham juntas, formam o fundamento do ato.” Estas são afirmações dos bons mestres a partir das suas próprias experiências. Um pensamento de “fé” é, assim, para sempre a base para realizar o caminho.

A Segunda Imagem:

PRIMEIRA ENTRADA

VERSO

Ó meu Irmão Boi, pergunto-te: “Como foi que tardaste tanto em me dar a conhecer a minha falta?” Quantos kalpas eu vaguei para longe do meu Lar! Quanto tempo estive a correr atrás de irrealidades! Cada pensamento é reduzido ao não-pensamento, Cada reflexão não deixa vestígios atrás de si. Agora inicio os meus passos iniciáticos ao longo do caminho Para a realização do não-fazer.

Notas Introdutórias

A fé, já despertada, é refinada a cada momento. Subitamente alcançada uma visão, a alegria brota na mente. Primeiro começa pelo topo; por isso, a cabeça está agora completamente branca.

Que um pensamento de “fé” tenha sido despertado no fundo da nossa mente significa que um anseio por algo maior do que o poder humano foi despertado. É nisto que os seres humanos diferem das restantes criaturas, e se mostram espiritualmente dotados. Uma vez despertado este “anseio”, a espiritualidade humana nunca descansará satisfeita até atingir o objetivo

último. “Refinar a cada momento” é promovido por este poder espiritual interior. Um esforço comum, no entanto, produzirá apenas um resultado comum. As dificuldades pelas quais passaram os antigos Mestres Zen não foram de modo algum meramente convencionais.

Há cerca de duzentos anos, havia um sacerdote de alta linhagem com uma túnica púrpura num grande templo chamado Daitsu-in, em Niihashi, no Japão. Quando tinha mais de sessenta anos, lamentou que o seu olho espiritual não estivesse aberto e decidiu estudar sob a orientação do famoso Mestre Zen japonês, Hakuin. O idoso sacerdote estava bastante ocupado a cuidar do seu grande templo, mas a sua seriedade levou-o a visitar Hakuin todos os dias durante vários anos. Mesmo assim, ele não conseguia ver nada. Um dia, aproximou-se de Hakuin desanimado. “Com tais instruções misericordiosas da sua parte, ainda não consigo ver nada.” Hakuin encorajou-o dizendo: “Não desanime tão depressa. Redobre os seus esforços e tente por mais três anos. Se ao fim dos três anos ainda não tiver chegado a lugar nenhum, corte-me a cabeça!” Durante três anos ele disciplinou-se assiduamente, mas não conseguiu qualquer solução.

Com as forças e o ânimo exaustos, apareceu perante Hakuin e disse: “Não consigo ver nada.” “Não consegues! Não servirá de nada mesmo que me cortes a cabeça. Tenta de uma vez por todas por mais três meses.” Dizendo isto, Hakuin, com lágrimas nos olhos, golpeou o sacerdote de alta linhagem que tinha agora quase setenta anos. O sacerdote continuava sem conseguir chegar a qualquer realização, apesar da sua aplicação fervente. Finalmente foi ter com Hakuin em lágrimas amargas: “Deu-me instruções tão amáveis, mas ainda assim não consigo ver nada devido ao meu pesado carma.” Hakuin gritou de volta: “Nada pode ser feito agora! Não vale a pena viveres mais tempo!” O sacerdote disse então: “Obrigado, de facto, pelo seu amável ensinamento durante estes anos. Com a morte expiarei o facto de o ter desperdiçado.” Despedindo-se pela última vez em lágrimas, deixou o Mestre com o coração pesado.

O velho sacerdote passou pelo caminho de montanha de Satta. A vista do precipício era bela além de qualquer descrição. Sentou-se numa pedra à beira da estrada e lançou um último olhar à vista, lamentando o seu destino. Ao fazê-lo, não percebeu que entrou logo em profunda meditação, esquecendo-se de si mesmo e da escuridão que se aproximava. Passaram horas e os primeiros raios ténues da aurora romperam no céu oriental.

Distraidamente, levantou-se para se atirar do precipício. Precisamente quando estava prestes a saltar do penhasco, o sol brilhou por entre as nuvens. Ele sentiu como se eletricidade percorresse o seu corpo, e a escuridão na sua mente desapareceu por completo. Escusado será dizer que correu como um louco de volta para o seu mestre.

Esta é uma história que me foi contada nos meus dias de infância pelo meu próprio mestre à beira da lareira. Impressionou-me fortemente. Claro que esta história fala da disciplina e das experiências de um monge Zen. Mesmo hoje, os monges Zen passam anos em treino árduo nos mosteiros, encorajados por estas histórias dos antigos Mestres Zen. Escusado será dizer, contudo, que não se pode esperar que todos passem por tal treino.

Mas devemos saber que não é tarefa fácil para ninguém estabelecer um fundamento inabalável neste mundo humano, cheio de sofrimentos e contradições, e viver a vida verdadeira, atingindo assim a alegria de viver na dita do Buda. Refletamos sobre nós mesmos pela manhã, façamos introspeção à noite e continuemos a vida de "refinamento", purificando-nos assim e dando o nosso melhor para viver na Verdade (*Mahaprajna*) e no Amor (*Mahakaruna*). Se eu lavar a minha roupa com unicidade de coração, a roupa suja ganhará uma limpeza crescente nas minhas mãos. Não floresce fragrantemente uma flor acabada de cortar, mesmo nas mãos cruéis que a cortaram?

Diz-se que a mãe de Millet, o famoso artista, lhe dizia sempre: "Millet, por favor, nunca pintes por causa do dinheiro, mas serve a Deus através da tua pintura." Com uma agulha, ou uma enxada, ou uma caneta na mão, sirvamos o Buda, trabalhando com unicidade de coração e fazendo o trabalho do não-fazer. Aplicando-nos verdadeiramente desta forma, podemos certamente experienciar a alegria real.

A Terceira Imagem:

AINDA NÃO TOTALMENTE GENUÍNO

VERSO

Quantas estações passaram agora desde que comecei a alimentar-te e a vigiar-te, ó meu Irmão Boi! Estás quase pronto para ser aquele no campo aberto, perfeitamente branco. Não mais tentado pela erva verde e sumarenta, Aproximas-te do Monte Himalaia [o objetivo da nossa jornada].

Enquanto os pensamentos corretos são colhidos na Unicidade, Os ilusórios ainda se encontram misturados na corrente. É apenas quando todas estas máculas são minuciosamente limpas, Que a mente verdadeira está além do alcance dos seis *vijnanas* (modos de consciência).

Notas Introdutórias

Uma visão já foi atingida e é gradualmente refinada. A sabedoria é brilhante e clara, mas ainda não é totalmente genuína. Metade do corpo está agora branca.

"A Verdade é realizada num instante; o Ato é praticado passo a passo." Este é um velho e conhecido ditado de um Mestre Zen. Aqui, a "Verdade" pode ser simplesmente interpretada como a razão ou o princípio das coisas, e o "Ato" como os nossos feitos na vida diária.

O homem tem uma psicologia muito complexa. É uma causa do sofrimento humano que, embora compreendamos bem a "razão", o como ou o que deve ser, não consigamos realmente levá-lo a cabo nas nossas ações. Qualquer que seja a verdade profunda que possamos conhecer, se não a pudermos atestar vivendo-a realmente, a nossa disciplina está apenas a meio caminho. (Por isso, apenas metade do corpo é branca.)

Kai, um alto funcionário governamental chinês da dinastia Sung, visitou certa vez Soshin de Oryo. No decurso da conversa, o funcionário referiu-se orgulhosamente ao famoso dito Zen: "Ser identificado com o universo e ser um com todas as coisas." Mal ele proferiu estas palavras, o Mestre bateu na mesa à sua frente com um *nyoi** que tinha na mão e, depois, bateu num gatinho que dormia ao seu lado. O gato ficou, naturalmente, assustado e fugiu. O Mestre perguntou calmamente ao funcionário: "Sr. Kai, sendo identificado com todas as coisas, por que é que o gato foge enquanto a mesa permanece imóvel?" Registra-se que o funcionário ficou sem saber o que responder e não conseguiu proferir uma única palavra.

O treino, para ser real, tem de ser continuado de forma extenuante até que a "ideia e a experiência" sejam todas identificadas. Surgem muitos problemas, contudo, ao levar isto realmente a cabo.

O que se segue refere-se aos meus próprios dias de treino no Mosteiro de Nanzenji. Perto do Mosteiro ficava a casa privada de Bukai Roshi, que estivera alugada durante algum tempo. Quando a casa ficou vaga, Bukai Roshi, o meu mestre, disse-me para ir limpá-la. A casa, tal como foi deixada pelos residentes, estava numa condição terrível. De algum modo, consegui limpar os quartos, mas quando cheguei à casa de banho, a condição era ainda pior. Além disso, calhou ser um dia muito quente de agosto e não pude deixar de hesitar. Sem saber, a minha atitude era como se estivesse prestes a tocar em algo pavoroso.

Eu não estava consciente de que Bukai Roshi, o meu mestre, estava atrás de mim. Arregaçando as suas vestes e descalço, ele empurrou-me sem uma palavra, tirou o pano húmido da minha mão e começou a limpar a sanita suja. Fiquei boquiaberto por um segundo. Mas, no momento seguinte, lancei-me sobre ele, recuperei o pano húmido e comecei a esfregar a sanita, esquecendo-me literalmente de mim próprio. O Roshi, olhando para mim durante um pouco, disse num tom calmo: "Com um pano húmido na mão, ainda és incapaz de ser um com ele, sendo perturbado pelo sujo e pelo limpo. Não tens vergonha do teu treino?"

Nunca esquecerei quão envergonhado fiquei com as suas palavras. Por outras palavras, devemos ser um com a situação, transcendendo todas as restrições. Ao estarmos felizes, se estivermos felizes; ao estarmos tristes, se estivermos tristes; ou se estivermos sentados, ao estarmos sentados, devemos ser um com isso naquele exato momento e lugar. Nisso reside a real disciplina.

É, claro, uma tarefa difícil. Mas baseados na nossa "fé", temos de continuar prudentemente a nossa disciplina dia e noite. No início do período Meiji, houve um grande espadachim chamado Tesshu Yamaoka, o espadachim que iniciou a "Escola da Não-Espada". Ele dominara profundamente o Zen e era também um calígrafo excecional. Costumava trabalhar na caligrafia, dizendo que durante a sua vida copiaria o Tripitaka em três estilos caligráficos diferentes. Um amigo seu comentou: "Não é fácil sequer copiá-lo uma vez. Que trabalho difícil começaste, ao copiá-lo em três estilos diferentes!" "Não é nada difícil", disse Yamaoka. "Não é?", perguntou o amigo, surpreendido. "Escrevo apenas uma página por dia", foi a resposta de Yamaoka.

“Apenas uma página por dia.” Que excelente atitude é esta! Alegria, tristeza ou a pressão do trabalho são todos aceites, tal como são, como a única verdade do dia, daquele momento. Existe uma serenidade pacífica neste tipo de vida.

Hui-neng, o Sexto Patriarca do Zen, ensinou: “Ser um no Ato Absoluto”, e disse-nos para “Viver com a Mente Única Verdadeira, quer indo, vindo ou permanecendo.” Não nos estará ele a ensinar a continuar a nossa disciplina de tomar tudo o que enfrentamos agora neste momento da nossa vida como “uma página por dia”? O “refinamento gradual”, isto é, a aplicação extenuante, é necessário no treino Zen.

A Quarta Imagem:

MENTE VERDADEIRA

VERSO

A verdade que está além do domínio dos seis *vijnanas*, É a flor *udumbara* a desabrochar no meio de um incêndio. Completamente despojada de todas as amarras, permanece absolutamente por si só. É pura e livre de todos os apegos; não existe nela uma partícula de pó. Nenhuma corda é necessária agora, Onde estão o homem e o animal? Quão vastamente vazio é o mundo além da Era do Vazio!* A verdade que nenhuns Budas, nenhuns Patriarcas podem alguma vez questionar.

Notas Introdutórias

As ilusões já não prevalecem; apenas uma mente verdadeira. Pura, imaculada, serena; todo o corpo é minuciosamente branco.

Quando o treino chega ao seu auge, todos os odores da mácula humana são minuciosamente lavados. Uma lucidez sem frente nem trás brilhará numa luz sem sombra. A transparência prevalecerá por toda a parte. Existe a serenidade pacífica de transcender tudo o que quer que seja e, ao mesmo tempo, sente-se a estabilidade absoluta, inabalável por qualquer coisa. “Apenas uma mente verdadeira”, “pura, imaculada e serena”, ou “minuciosamente branca” — estas são frases para expressar esta experiência.

Deixarei aos leitores a apreciação, como desejarem, deste tipo de espiritualidade. Vou apenas contar uma história que pode ajudá-los a compreender o que se pretende dizer aqui com esta imagem.

Perto do fim do regime Tokugawa, embora a data não seja conhecida, numa pequena aldeia de Kokubu, vivia um devoto budista Shin (Terra Pura) muito respeitado, *Myokonin* em japonês, chamado Shoma. Num folheto intitulado "Os Ditos e Feitos de Shoma", que regista a sua vida de devoção, lemos o seguinte:

O Abade do Templo Shokaku-ji tinha este devoto, Shoma, em grande favor. Um dos monges oficiais do templo estava um tanto invejoso disso e desejou fazer Shoma sentir vergonha da sua iliteracia. O oficial pegou num dos sutras Jodo Shinshu e perguntou a Shoma: "Ouvi dizer que és um devoto muito respeitado. Consegues, já agora, compreender este Grande Sutra?" Shoma respondeu imediatamente: "Sim, consigo muito bem." Ouvindo isto, o monge abriu uma página e disse: "Diz-me o que está escrito nesta página." Inocentemente, Shoma respondeu: "Diz: 'Eu salvar-te-ei. Eu salvar-te-ei.' Não diz?" O monge oficial não pôde deixar de baixar a cabeça em sinal de respeito.

Aos olhos de Shoma, que vivia numa Mente Verdadeira, cada caractere, e tudo o que via e ouvia, refletia-se como a grande compaixão do Buda.

Também perto do fim do regime Tokugawa, de novo a data exata é desconhecida, houve outra devota Shin, uma mulher chamada Sono, que vivia na pequena cidade acastelada de Mikawa. Ela era muito respeitada pelas pessoas ao redor. Restam muitas histórias inestimáveis da sua vida de devoção. Deixem-me apresentar-vos uma delas.

Certa vez, um seguidor Shin, após fazer uma longa viagem, veio ver Sono e perguntou: "Como posso pacificar a minha mente de acordo com o ensinamento do Outro Poder?" Ela disse-lhe: "De manhã e à noite, sempre que algo te ocorrer, continua a dizer: 'Obrigado por tudo. Não tenho qualquer queixa!'" Como instruído, o homem continuou fielmente a dizer de manhã à noite: "Obrigado por tudo. Não tenho qualquer queixa." A sua mente, contudo, não conseguia obter a paz desejada. Ele voltou a Sono, todo exausto, e disse: "Desde que recebi a sua instrução, tenho feito como me disse. Ainda assim, não consigo pacificar a minha mente. O que devo

fazer agora?" Sono respondeu de imediato: "Obrigado por tudo. Não tenho qualquer queixa!" O seguidor, talvez devido à sua aplicação assídua, conseguiu abrir o seu olho espiritual perante estas palavras e regressou a casa com uma grande alegria.

A fé genuína de Sono tem uma grande força e agudeza. Quando a fé de um devoto atinge este estádio, a distinção entre o Poder Próprio e o Outro Poder já não existe.

Um texto Zen chamado *Hekigan* regista o seguinte *mondo* (diálogo):

O Bodhisattva Manjusri perguntou uma vez a Sudhanasresthi-daraka (Zenzai Doji): "Traz-me algo que não faça bem nenhum." Zenzai procurou ao redor, mas onde quer que fosse, tudo o que via e tocava era algo que faria bem. Ele foi incapaz de encontrar qualquer coisa que não fizesse bem nenhum. Finalmente, teve de regressar a Manjusri e relatar: "Não há nada que não faça bem." "Traz-me algo, então, que faça bem", disse Manjusri. Zenzai, sem hesitação, arrancou uma folha de erva aos seus pés e apresentou-a a Manjusri. Manjusri pegou nela e, mostrando-a à congregação, disse: "Esta única erva é capaz tanto de matar pessoas como de dar vida às pessoas."

O olho espiritual de Zenzai é imaculado. Tudo o que vê e toca é uma coisa de dita (Mente Única Verdadeira). Quando tomada por Manjusri, uma única erva daninha é transformada no Ser Absoluto (Mente Única Verdadeira) que transcende tanto a ignorância como a iluminação, o matar e o dar vida.

Os devotos Shoma, Sono, Manjusri, Zenzai, e o pastor e o boi são todos um na Mente Verdadeira, são um na paz espiritual. O treino foi aqui completado, poderíamos dizer.

A Quinta Imagem:

AMBOS ESQUECIDOS

VERSO

Não mais homem, não mais boi — nenhumas notícias em parte alguma. O antigo caminho está abandonado — nenhuns amigos, nenhumas almas. O nevoeiro está a envolver tudo, e os rochedos estão por toda a parte

em silêncio perfeito. Os musgos cobrem tudo; ninguém percorre as estradas da montanha. A mente está vazia, sem nenhuns pensamentos restantes, Os rastos da imaginação não estão impressos no Tempo. Onde está o velho pescador com a cana? As folhas sombrias cobrem o ribeiro da montanha.

Notas Introdutórias

Tanto o homem como o Dharma são esquecidos e o rapaz e o boi estão adormecidos. Para sempre transcendendo todas as formas, existe apenas o grande Vazio. Isto chama-se a Grande Emancipação, e a Vida dos Budas e Patriarcas.

Bokuden Tsukahara, um dos maiores espadachins do antigo Japão, tinha três filhos. Todos eles herdaram plenamente o génio do pai e dominaram a arte da esgrima. Perto do fim da sua vida, Bokuden quis testar a habilidade dos seus filhos.

Um dia, sentado no seu quarto, chamou primeiro o mais novo dos três ao seu quarto. O terceiro filho caminhou pelo corredor como de costume e abriu de chofre a porta do quarto do pai. Algo, inesperadamente, caiu sobre a sua cabeça. Antes de lhe tocar, ele deu um passo atrás e, rápido como um relâmpago, brandiu a sua adaga. Quando olhou para baixo, havia uma bola cortada em duas aos seus pés. Bokuden tinha feito uma preparação ardilosa na padieira antecipadamente, para que a bola caísse assim que a porta fosse tocada. “Agora volta para o teu quarto”, disse o pai ao terceiro filho.

Chamou depois o segundo filho. Ele, também, abriu a porta com toda a inocência e a bola caiu-lhe na cabeça. Ele, contudo, aparou-a nas mãos. “Agora espera no teu quarto”, disse-lhe o pai.

Por fim, o filho mais velho foi chamado. Quando, porém, estava prestes a entrar no quarto, ele percebeu intuitivamente algo. Retirando a bola que estava perigosamente colocada na padieira, sentou-se à frente de Bokuden e disse: “Compreendo que me chamou, Pai.”

Bokuden chamou agora os outros dois filhos novamente. Repreendeu amargamente o filho mais novo, dizendo: “Devias ter vergonha de ficar perturbado dessa maneira, mesmo que por um instante!”

* Nome de *kalpa*.

Ele encorajou depois o segundo filho, a quem disse: “Apenas mais um esforço é necessário, meu filho. Aplica-te a mais treino e nunca sejas negligente!” Finalmente, voltou-se para o filho mais velho e reconheceu a maturidade do seu treino, dizendo: “Folgo em saber que és agora, de algum modo, digno de ser o meu sucessor.”

Esta história pode ser uma ficção intencionalmente inventada por alguém, mas não vou entrar nisso aqui. Que maravilhosa habilidade é essa de cortar a bola que lhe cai na cabeça de forma totalmente inesperada com um só golpe de espada! É certamente digno de admiração. Bokuden, o seu pai, no entanto, repreendeu-o severamente. Porquê? O objetivo do treino na esgrima não consiste em orgulhar-se de uma habilidade brilhante. O espadachim tem de transcender todas as técnicas e obter a vitória sem recorrer à arte da esgrima. O que Bokuden pretendia dizer era que, a menos que se atinja este estádio, não se pode ser considerado um verdadeiro espadachim que dominou realmente os mistérios da espada.

Ora, a Quinta Imagem, “Ambos Esquecidos”, é representada por um círculo com nada nele senão o vazio. Isto pode ser comparado à atitude do filho mais velho de Bokuden, que o pai aprovou. Na “Mente Verdadeira”, a Quarta Imagem, “corpo e mente”, “dentro e fora”, “razão e ato”, “homem e boi” estão todos fundidos num só. É como um espelho minuciosamente polido, brilhante e puro. Aqui, atingiu-se, claro, o auge do treino. Mas quantos alguma vez alcançaram este estádio? Deve, de facto, ser altamente respeitado.

No caso da arte, o artista com uma habilidade brilhante pode ser um perito capaz. Não pode, contudo, ser chamado mestre sobre-humano da arte. Para ser um verdadeiro mestre, ele tem de passar por mais treino para aprender a reter todo o brilho da sua habilidade dentro de si (isto é, esquecer todas as suas técnicas) e ser refinado até ao ponto de não parecer de todo extraordinário. O antigo sábio, referindo-se a estas circunstâncias, clama: “Quebra o espelho em pedaços!” Ele exige de nós que quebremos em pedaços o espelho minuciosamente polido, tão brilhante e imaculado.

Existe um ditado comum: "*Miso* (pasta de soja) com cheiro a *miso* não é bom *miso*. Iluminação com cheiro a iluminação não é a verdadeira iluminação." Todas as conquistas do longo treino até à Quarta Imagem, "Mente Verdadeira", que foram ganhas por esforços árduos e assíduos, têm de ser totalmente deitadas fora. Não deve restar delas nenhum vestígio. É isto que se pretende dizer com a Quinta Imagem, "Ambos Esquecidos".

Quando Dogen regressou da China, onde estudara Zen durante anos, perguntaram-lhe: "Que tipo de nobres ensinamentos trouxeste?" Ele respondeu: "Regressei de mãos vazias!" Isto significa que ele voltou ao Japão com nada de nada. Este é o estado digno do maior respeito. Baseada nesta experiência (a própria Vida do Buda), a doutrina do verdadeiro Budismo, ou do verdadeiro Zen, é desenvolvida (para a Sexta Imagem).

A Sexta Imagem:

BRINCAR

VERSO

O impasse abriu-se e uma nova perspetiva se apresenta! Estamos de volta aos seis caminhos da existência. Tudo o que aqui acontece não é senão a própria vida-Buda. Onde quer que se vagueie, somos saudados por velhos amigos. Este homem é como uma gema imaculada na lama. Ele é como ouro puro na fornalha ardente. Ele passeia vagarosamente no caminho das máculas, Descansando ou trabalhando conforme a situação exige.

Notas Introdutórias

A fonte da vida extingue-se, e da morte ele revive; Assumindo qualquer forma de acordo com as condições e brincando em quaisquer

lugares onde se encontre. A sua personalidade foi mudada, mas o que ele faz não é diferente.

"A fonte da vida extingue-se" significa que tudo foi apagado. Até a mente e o corpo sagrados da iluminação são todos esquecidos. Isto refere-se à Quinta Imagem, "Ambos Esquecidos". "Da morte ele revive", claro, indica a Sexta Imagem, "Brincar". Na Sexta Imagem, a palavra "reviver" é a mais importante. "Reviver" é regressar mais uma vez ao mundo em que costumava viver.

Agora que completou a sua disciplina e atingiu a condição de Buda (a Quinta Imagem), ele não ficará na Terra Pura, mas colocar-se-á na encruzilhada dos seis caminhos da ignorância, e irá direto para as chamas do inferno, como o Bodhisattva Kshitigarbha. Diz-se, contudo, que nem o terrível fogo do inferno que queima tudo causaria qualquer dano às roupas leves de Kshitigarbha, que apenas flutuariam suavemente, como se tocadas por uma brisa suave.

Por que é assim? Porque o "Eu" que outrora deitou fora minuciosamente tanto a sua mente como o seu corpo e reviveu do "Ambos Esquecidos" já não é o antigo Eu. Este corpo e esta vida vivem agora de novo. Por outras palavras, é a vida dada pelo Grande Amor do Buda. É a vida que deve trabalhar como as mãos e os pés do Buda. É, novamente, a fonte da criação que dará amor e luz por onde quer que passe. Está agora dotada da vida eterna e nunca será queimada ou destruída. Ele pode estar no meio dos vórtices dos sofrimentos e das alegrias do mundo; ainda assim, pode aceitá-los como a vida do Buda, como as suas graciosas manifestações. Nunca perturbariam a sua mente crente.

Uma história num dos sutras sobre uma pequena pomba ocorre-me sempre a este propósito. Uma pequena e delicada pomba por acaso notou um incêndio na montanha que estava a queimar muitos quilómetros quadrados de uma floresta. A pomba desejava de algum modo extinguir a terrível conflagração, mas não havia nada que um pequeno e delicado pássaro pudesse fazer. Sabendo bem que nada podia fazer para ajudar a situação, o pássaro ainda assim não conseguia ficar quieto. Com uma compaixão irreprimível, começou a voar entre a montanha em chamas e um

lago longínquo, carregando de cada vez algumas gotas de água embebidas nas suas asas.

Em pouco tempo, todas as energias da pomba esgotaram-se e ela caiu morta no chão, não alcançando qualquer resultado. Esta história impressionantíssima dá-nos uma imagem da "Grande Compaixão" que exaure a sua vida com os Quatro Grandes Votos Budistas.* Se fôssemos chamar ao que a pomba fez uma tolice, nada poderia ser mais tolo e inútil. Mas há santos que testemunhariam que nada senão uma vida tão sagrada e sem mérito é a vida real que vale a pena viver; e são estes santos que, apesar de muitas dificuldades, dão harmonia ao mundo humano e o direcionam para a paz e a felicidade, ainda que pouco a pouco.

É verdade que os esforços sinceros de indivíduos e nações pela paz e felicidade foram desperdiçados e em vão por muitos milhares de anos, e ainda são desperdiçados em vão. No entanto, não há outro caminho para nós senão este a seguir, e pelo qual devemos lutar mesmo à custa das nossas próprias vidas. O indivíduo está sempre ligado ao todo. Sempre que fico aterrorizado com a minha própria conflagração interior, sou encorajado por esta pequena pomba de coração terno. Quão tolos somos nós ao repetir os mesmos erros tristes vezes e vezes sem conta?

"A sua personalidade foi mudada, mas o que ele faz não é diferente." Este é o santo que, enquanto passa pelos redemoinhos da vida, faz de tal desperdício de esforços o objetivo real da sua vida. Foi logo após a guerra no Japão, quando as condições de vida eram as piores e as pessoas tinham perdido qualquer paz que pudessem ter na sua mente. Uma pobre senhora cega chamada Nobu, que vivia num canto de uma área queimada e devastada, veio prestar culto num templo e disse alegremente ao sacerdote do templo: "Reverendo, mandei colocar uma luz perto da minha casa." "Mandou! Porquê?", perguntou o sacerdote. "Está fora do meu quarto. O meu quarto é numa casa de habitação coletiva no meio de um beco. O caminho está numa condição terrível e, à noite, é muito perigoso para as pessoas passarem. Há muito que queria colocar uma luz para elas." O sacerdote ficou grandemente impressionado com a resposta. Lembro-me de que, ao ouvir esta história, fiquei quase comovido até às lágrimas pela bondade daquela senhora. Fez-me considerar de novo quais são o valor e o mérito reais da vida humana. Por isso, aprecio de todo o coração o

significado profundo de “Assumindo qualquer forma de acordo com as condições”, ou “Ser um amigo não convidado”.

Arranjos florais por Jowa Hirohata. Nascido em 1889, Jowa Hirohata formou-se nas artes do arranjo floral e da pintura japonesa sob a orientação do seu pai, que era um mestre de arranjo floral. Mais tarde, como Mestre Principal da Escola Koen, trabalhou para promover a arte do arranjo floral em Quioto, sendo também reconhecido como um pintor excecional. Atualmente, é diretor da Associação de Arranjo Floral de Osaka. Ele conhece o autor, o Abade Zenkei Shibayama, há mais de 30 anos.

UMA FLOR NÃO FALA

Verso Introdutório

Silenciosamente uma flor desabrocha, Em silêncio ela desvanece; Contudo, aqui agora, neste momento, neste lugar, toda a flor, todo o mundo está a florescer. Esta é a fala da flor, a verdade do desabrochar; A glória da vida eterna está a brilhar plenamente aqui.

Zenkei Shibayama

O Zen tem algo de sereno que transcende todas as coisas, mantendo nele uma sabedoria profunda. Se, contudo, alguém tentar apoderar-se dele para ver o que é, não resta sinal dele. O Zen, acima de tudo, abomina vestígios intelectuais, pois eles são os escravos da consciência discriminativa.

Foi na China, na dinastia Tang. Tozan veio ver o Mestre Zen Zenne de Kassan e perguntou: “Como estão as coisas?” “Tal como são.” A sua resposta foi tão factual, tão plana e simples quanto podia ser. No entanto, há nela uma lucidez refrescante que atinge os nossos corações. “Como é” é “*yomo*” ou “*shimo*” na terminologia budista e, literalmente, significa “tal como é”, ou “na sua talidade”. A mera “talidade”, contudo, é natureza, e não Zen. Tem de haver o facto da autorrealização experienciada pelo

indivíduo através da sua "pessoa" para ser Zen. Ainda assim, é "tal como é", e aqui reside a simplicidade, serenidade e profundidade do Zen.

Um monge perguntou a Yo de Koin: "Qual é a essência do Zen?" A resposta de Yo foi: "Choan (Tóquio) é a leste; Rakuyo (Roma) é a oeste." À mesma pergunta, Sen de Tokusan respondeu: "Mil bambus fora do portão; um pau de incenso em frente ao Buda." Eles mostram a serenidade da "realização tal como é", tão pura e lúcida. Lembro-me de uma história sobre um místico alemão que penso ser bastante interessante: certa manhã, ele dava um passeio pela rua e encontrou um mendigo que via frequentemente. Sem pensar muito, disse: "Bom dia!" O mendigo retorquiu por alguma razão: "Haverá alguma manhã que não seja boa?" Com isto, contudo, o místico alemão chegou a uma certa realização.

A manhã é boa. É tão simples quanto isso. Mas aqui vemos, tal como nos Mestres Zen, o prodígio da "realização tal como é". Um budista da Seita da Terra Pura diria: "ser aceite tal como sou" ou "confiar tudo". À superfície, parecem bastante diferentes, mas "confiar" e "tal como sou" são o mesmo, e referem-se à "realização tal como é", que na realidade não é fácil de atingir. Aqui está, penso eu, o elemento Zen visto na emancipação ensinada pelo Budismo da Terra Pura.

A serenidade da experiência religiosa é obtida após o corte de todos os resíduos da nossa consciência discriminativa. É a serenidade que brota do fundo do coração que penetrou na "talidade". Eis um verso:

*A lua serena de Bodhisattva Passeia no Céu Último.**

A lua serena não aparece nem no Céu do Ser nem no Céu do Não-ser. É a lua sempre brilhante vista apenas no "Céu Último". O Céu Último, no entanto, é a "própria realização da *talidade*" que cortou a dualidade produzida pela consciência discriminativa, a qual se apega ao ser e ao não-ser. É, na realidade, nada mais do que a própria lua serena.

---

* Os Quatro Grandes Votos Por mais inumeráveis que sejam os seres, juro salvá-los; Por mais inesgotáveis que sejam as paixões, juro extingui-las; Por mais incomensuráveis que sejam os Dharmas, juro dominá-los; Por mais incomparável que seja a Verdade-Buda, juro atingi-la.

Céu é *ku* em japonês. O original em sânscrito para *ku* é *sunyata,* que é frequentemente traduzido como “vazio”.

II

Uma vez instaram-me a explicar a diferença entre “facto” e “verdade”. Tratar esta questão apenas intelectualmente pode não ser muito difícil. De um ponto de vista mais elevado, contudo, não podemos responder-lhe de forma tão ligeira.

Vimalakirti era um Bodhisattva que possuía o poder extraordinário de convidar milhares de Bodhisattvas para um quarto pequenino sem qualquer inconveniência. Regista-se, no entanto, que mesmo com tal poder invulgar, quando Manjusri lhe perguntou: “Qual é a realização da não-dualidade que atingiste?”, ele apenas permaneceu “em silêncio”.

Uma cigarra canta o dia inteiro, Mas é o pirilampo silencioso Que se consome de amor.

O autor desta canção popular poderia, num certo sentido, possuir o espírito Zen de Vimalakirti. É bem sabido que Engo, o Mestre Zen que compilou o *Hekigan-roku* (Registos da Rocha Azul), comentando o “silêncio” de Vimalakirti, disse: “É como um estrondo de trovão!” Existe um ditado no Zen: “Um grito alto não entra no ouvido.” Engo, contudo, deve ter ouvido neste “silêncio” um grande sermão ecoando por todo o mundo. A verdadeira “não-dualidade”, claro, nunca é uma coisa sem vida que se prenda a “palavras e silêncio”.

Para a minha própria resposta à questão, atirei o leque que por acaso tinha na mão para a frente do interrogador e perguntei: “Isto é facto ou verdade?” O interrogador, contudo, olhou duvidosamente para mim e para o leque, por sua vez, e ficou “em silêncio”, talvez em imitação de Vimalakirti.

Se continuarmos a ir e vir ao longo da mesma linha e nos envolvermos simplesmente em especulações concetuais, seremos para sempre incapazes de dar um salto para a “Unicidade”: nunca seremos capazes de viver em “Deus”.

Erva das pampas num cilindro — a calma linha curva e a ponta orvalhada da folha apelam ao coração. Será isto, de facto, “facto ou verdade”? “objeto ou mente”? “natureza ou vida”? A resposta dá vida à

pergunta, e a pergunta dá vida à resposta. Assim, quando todos os emaranhados inúteis da consciência discriminativa são cortados, a "Unicidade" absoluta desperta como "verdade" e como "beleza". Quando isto acontece, a verdade torna-se o facto, e o facto a verdade; e ambos são funções da "Unicidade".

Mumon, um Mestre Zen chinês, canta isto belamente:

A nuvem e a lua, ambas as mesmas. Vales e montanhas, cada qual diferente. Serão um, ou serão dois? Maravilhoso! Esplêndido!

Se alguém falha em captar a quintessência de "Maravilhoso! Esplêndido!" quando lhe perguntam "Serão um, ou serão dois?", será incapaz de apreciar verdadeiramente a beleza de uma única folha de erva das pampas ou de compreender o seu significado.

III

Uma menina sentou-se perto da sua avó diante do altar budista e, juntando as suas mãozinhas em oração, perguntou curiosamente certa manhã: "Por que estão ali o grou e a tartaruga* no altar, avó?" "Minha querida", respondeu a avó, "um grou vive mil anos, e uma tartaruga dez mil anos. Porque são criaturas tão abençoadas, podem estar ali no altar, onde é tão belo como a Terra Pura."

A neta olhou ainda mais curiosamente e perguntou: "O que faria o grou depois de mil anos, e a tartaruga depois de dez mil anos?" A avó respondeu: "Morrem naturalmente. Deves saber isso, minha querida." A neta continuou: "O que acontecerá ao grou e à tartaruga depois de estarem mortos?" A avó disse: "Porque o grou e a tartaruga são criaturas abençoadas, irão diretos para a Terra Pura quando morrerem." A neta persistiu: "O que fariam eles na Terra Pura, avó?" "Que criança tonta és! Seriam castiçais na Terra Pura." A resposta da avó pareceu esforçada, mas a criança inocente acenou com a cabecinha satisfeita.

Esta pequena história tem nela algo que não podemos apenas rir de forma ligeira. Entre os *mondo** Zen há uma pergunta: "O que é, em última análise?" As respostas a isto são interessantes: "Os salgueiros são verdes e as flores são cor-de-rosa." "Uma pessoa baixa é baixa; uma pessoa alta é alta." "A lua está no céu; a água está no jarro." Lendo estas respostas de

Mestres Zen, sentimos que não deveríamos, talvez, rir da avó que respondeu que "eles seriam, afinal, castiçais".

Dogen foi questionado, quando regressou a casa após completar os seus suados estudos na China: "Que grande ensinamento budista trouxeste?" A sua conhecida resposta foi: "Tenho olhos horizontais e um nariz vertical."

Existe um ditado alemão: "A fé é uma decisão." Esta é uma observação significativa do ponto de vista Zen. Isto é como uma pessoa que, perguntando-se porquê e porquê, se empurra cada vez mais alto num poste de mil pés e, ao atingir o topo, dá um salto. Este salto no Zen é quando a "realização" é identificada com a "fé" como um facto atual e concreto na sua experiência religiosa.

"Os salgueiros são verdes, e as flores são cor-de-rosa." No Zen, isto não é um comentário sobre salgueiros ou flores. "Os meus olhos são horizontais e o meu nariz é vertical" é a "realização" e a "fé" de Dogen; ele não está a falar sobre olhos e nariz. No que respeita à pergunta "O que é, em última análise?", se alguém penetra uma vez na origem última, o objeto, tal como é, transcende o domínio do objeto. Aqui, a beleza do Zen é que ele funciona como "verdade" e como "facto".

IV

Um monge perguntou a Zenne, um Mestre Zen que vivia em Kassan: "Como é o estado de Kassan?" Esta é uma pergunta sobre a serenidade espiritual de Zenne, sobre a sua realização Zen. A resposta do Mestre, contudo, foi um belo verso sobre montanhas elevadas e vales profundos:

Um macaco com uma cria nos braços, Regressa para além da colina verde. Um pássaro com uma flor no bico, Voa para baixo diante da rocha azul.*

Se, contudo, este belo verso não é apenas uma descrição de montanhas elevadas, mas é o Zen de Zenne e a sua realização espiritual, onde no verso deveríamos vê-lo?

Desde os tempos antigos, os monges Zen deixaram uma grande quantidade de *mondo* que soam como a troca de belos versos. Darei um exemplo do *Hekigan-roku*. Um dia, Chosa regressou do seu passeio na montanha e foi interpelado por um monge ao portão do mosteiro. O monge perguntou: "Onde esteve, Mestre?" Isto, claro, é uma pergunta relativa à "Mente"; ele não está a perguntar sobre qualquer lugar espacial.

Chosa, contudo, respondeu com toda a inocência: "Fui dar um passeio." O monge colocou uma segunda pergunta perscrutadora ao Mestre: "A que tipo de lugar foi?" Chosa foi totalmente inocente e amável na resposta. A sua resposta em verso belo foi:

Primeiro parti seguindo a frescura da verdura; Depois regressei perseguindo as pétalas que caíam.

"Então a primavera estava em toda a sua glória, não estava?", continuou o monge. A resposta do Mestre torna-se ainda mais requintada: "Mais bela era do que o lótus pesado com o orvalho do outono."

Secchо, outro Mestre Zen, comentou este *mondo* num verso, que é também uma excelente obra de arte:

Toda a terra é desprovida de pó, Quem não seria despertado? Primeiro ele partiu seguindo a frescura da verdura; Depois regressou perseguindo as pétalas que caíam. Um grou pousa numa árvore nua de inverno, gritando; Um macaco grita na antiga ruína no deserto. Significado inexprimível de Chosa — Ah!

O dístico do "grou e macaco" tem sido admirado como uma frase real e viva, nem sequer cedendo às "pétalas que caem e frescura da verdura" de Chosa.

A serenidade de Zenne, o requinte de Chosa e a elevação de Secchо — o que é que está escondido por trás deste sentido de beleza e destes gostos artísticos dos Mestres Zen? Apenas aqueles que o sabem, o sabem. Se alguém falha em ver a "Pessoa" viva nos belos versos tal como são, os versos continuarão a ser versos, mas nunca serão Zen. Poderiam ser obras

de arte, mas não são vida. A "beleza" do Zen é o poder interior que une a natureza e a vida a partir de dentro.

V

Um dia, Fugan de Nansen estava a trabalhar na montanha com uma foice. Um monge subiu o caminho da montanha e perguntou, sem saber com quem estava a falar: "Como posso chegar ao Monte Nansen?" O Mestre ergueu a sua foice à frente do monge e disse: "Paguei 30 cêntimos por esta foice." O monge retorquiu: "Não lhe perguntei sobre a foice." "Sobre o que, então", inquiriu o Mestre, "me perguntou?" O monge repetiu: "Como posso chegar ao Monte Nansen?" O Mestre disse: "Ah, sim! Esta corta bem!"

Mesmo tal instrução amável não pode ser apreciada por aqueles que não a compreendem. O Zen não é uma perseguição da "sombra" da verdade que está separada do eu. À parte deste "ponto" absoluto aqui-agora, onde podemos encontrar o verdadeiro eu? Para o monge, que não sabia realmente para onde olhar, a instrução amável de Nansen foi apenas pérolas a porcos.

Nehan de Hyakujo tinha uma forma ainda mais única de guiar os monges. De manhã à noite continuava a dizer: "Trabalhem para mim no campo, e eu ensinarei para vós." Ele fazia assim os seus discípulos trabalhar no campo o tempo todo; mas não parecia estar preparado para dar quaisquer palestras ou sermões. Finalmente os monges, não conseguindo suportar mais, foram ter com o Mestre e perguntaram: "Seria Vossa Mercê suficientemente gracioso para nos dar um sermão edificante?" A resposta inabalável do Mestre foi: "Trabalhem para mim no campo, e eu ensinarei para vós."

Passaram vários dias, e os monges impacientes foram ter com o Mestre novamente e instaram: "Por favor, dê-nos um sermão." Desta vez, ele concordou prontamente em fazê-lo. Passado um pouco, todos os monges reuniram-se no salão. O Mestre apareceu calmamente diante deles, caminhou até ao púlpito, abriu ambos os braços e, sem uma palavra, regressou imediatamente para o seu quarto. Tarde demais! Não conseguimos ver os monges parados, boquiabertos?

Se trabalharmos com suor na testa, não estaremos nós, tal como somos, no seio do "Absoluto"? Dar sermões abstratos é, afinal de contas, perseguir a "sombra". Quando abrimos o nosso olho da mente interiormente em direção ao nosso verdadeiro eu, cada movimento e cada ato nosso é diretamente o caminho do Zen. Alguns explicaram a Iluminação Zen como "regressar ao trabalho da própria pessoa viva atual". Esta é uma observação muito significativa. "A dignidade do trabalho" — esta frase bem conhecida descreve "uma pessoa que aceita e vive a verdade". Se isto for interpretado simplesmente de forma moral, o profundo aroma religioso das palavras perder-se-á.

VI

Joshu é o famoso Mestre Zen que nos deixou o *koan** "Mu". Ele continuou com o seu treino Zen até à idade de 85 anos, e viveu até aos 120 anos. Foi uma figura brilhantíssima no mundo Zen daquele tempo. Diz-se que os seus lábios emitiam luz. A seguinte história é da sua biografia.

Certa manhã, Joshu caminhava em frente ao Salão Zen, pisando a neve profunda. Acidentalmente perdeu o equilíbrio e caiu na neve. Gritou alto: "Ajudem-me a sair! Ajudem-me a sair!" Um monge ouviu-o gritar, veio a correr, levantando nuvens de neve, e em vez de ajudar o Mestre a sair da neve, "atirou-se também para a neve". Isto é, o monge deitou-se na neve tal como o Mestre. Joshu, que muito bem poderia ter dado ao monge uma paulada com o seu cajado, regressou calmamente para o seu quarto.

Ora, terá este monge ajudado o velho mestre a sair ou não?

O Dr. Daisetz T. Suzuki diz no seu *Zen Buddhism and its Influence on Japanese Culture*: "O Zen propõe-se despertar a *Prajna* que geralmente se encontra adormecida em nós sob as densas nuvens da Ignorância e do Carma. A Ignorância e o Carma provêm da nossa rendição incondicionada ao intelecto; o Zen revolta-se contra este estado de coisas."

No mundo do intelecto, que é chamado de "senso comum", o que o monge fez tem de ser julgado como loucura. No mundo Zen, contudo, o comportamento lógico não é aceite como a única verdade. Ao mesmo tempo, porém, o Zen não dirá que a verdade existe fora do comportamento lógico. O Zen está a tentar dizer que existe uma perspetiva de uma ordem

bastante diferente; pois a verdade, como fonte de criatividade, está sempre a brilhar no fundo da lógica.

A mente e o corpo do Mestre são a mente e o corpo do monge; a mente e o corpo do monge são a mente e o corpo do Mestre. Aqui, a "sabedoria verdadeira transcendental" (*prajna*) brilha, penetrando tanto o eu como os outros. Uma flor num pequeno vaso tem uma profundidade e elevação religiosa própria, mas só pode ser apreciada quando se está enraizado na compreensão *prajna* de "atirar-se também para a neve". O caráter artístico do Zen pode ser o aroma que se origina nesta profundidade e elevação.

---

* Castiçais nas formas de um grou e de uma tartaruga. Perguntas e respostas Zen. *** "Cria" aqui significa algum tipo de fruto. **** *Koan*: um "problema" Zen. ***** *Mu*: termo especial Zen que aponta para a essência do ensinamento Zen. É traduzido como "nada", mas nada tem a ver com mera negação ou afirmação.

VII

"Um homem comum confia em si mesmo; um sábio, no objeto." Este é um extrato de uma palestra de um antigo Mestre Zen. Fundamentalmente, a realização religiosa possui uma espécie de tranquilidade passiva. Chegou até a ser criticada por algumas pessoas como sendo negativa. Esta expressão passiva de "confiar-se ao objeto", contudo, mostra uma atitude viva baseada numa convicção firme, que não é de todo negativa. Pelo contrário, "eu próprio tornar-me o objeto" é uma atitude lúcida e ativa.

Uma personalidade Zen, como subjetividade criativa, expressa-se sempre através do *samadhi* de se tornar o "próprio objeto". "Atirar-se fora" é "tornar-se o próprio objeto"; com a totalidade do seu ser, dá-se vida ao objeto.

Um monge perguntou a Joshu: "Há muito que ouço falar da grande ponte de pedra de Joshu. Chegando aqui, contudo, encontrei apenas uma ponte de troncos comum." Em Joshu, onde vivia o Mestre Joshu, havia uma famosa ponte de pedra; daí esta pergunta. Escusado será dizer que o monge estava apenas a fazer uso manifesto deste tema, mas não estava, de facto, a perguntar sobre a "ponte de pedra em si".

Joshu respondeu: “Vês a ponte de troncos, mas és incapaz de ver a ponte de pedra.” O monge disse: “Então, como é a ponte de pedra?” Joshu respondeu: “Deixa passar sobre ela cães e cavalos.”

Joshu era a “personalidade do próprio objeto” que deixava passar sobre si cães e cavalos. Mais tarde, outro monge veio ter com Joshu e fez a mesma pergunta: “Como é a ponte de pedra de Joshu?” Regista-se que, sem hesitação, Joshu disse: “Segue em frente e passa por cima!”

“A personalidade que se tornou o objeto” não tem vestígios de dualidades tais como verdade e falsidade, tu e eu, sujeito e objeto, etc. Não há distinção entre a ponte de pedra e Joshu. O abstrato é, simultaneamente, o concreto.

“A beleza é a vontade de afirmar as realidades.” Isto, entendo eu, é a primeira proposição da estética. À parte da personalidade viva de “tornar-se um objeto”, contudo, isto é conversa vã e falsa. Dogen tem uma frase excelente: “Ser testemunhado pelas dez mil coisas (tudo).” O que aqui se apresenta é a vida Zen de “Corpo e mente tendo caído; tendo caído corpo mente!”

No mundo do Absoluto, um objeto e um homem não são considerados como duas coisas separadas. A lógica do Zen tem a singularidade de se basear e desenvolver a partir desta “Unicidade”. Uma flor num ramo sou eu próprio abraçado pelo Absoluto, e uma espiga de milhete sou eu próprio respirando na luz divina. Daí o Zen dizer: “Um grão de trigo é tão pesado como o Monte Sumeru”, e “De uma folha de erva, produz-se um Buda de ouro com 18 metros de altura”. No fundo do objeto, no fundo da ação, existe, por assim dizer, uma filosofia profunda e a “Pessoa”*.

VIII

Gosto muito da palavra “verdade”. Bankei, um Mestre Zen japonês, disse que tudo poderia ser resolvido pelo “não-nascido”. Eu próprio penso que tudo poderia ser resolvido por uma palavra: “verdade”.

Há vários anos, fiz uma tradução livre do *Sutra do Coração da Perfeição da Sabedoria* (*Prajna-paramita-hrdaya-sutra*) para os jovens no Japão. A palavra que perturba toda a gente neste sutra é “*sunyata*”. Eu também quebrei muito a cabeça a traduzi-la. Pensei sobre isso

repetidamente e, finalmente, decidi traduzi-la como “verdade”. Na verdade, usei os três caracteres — 真実一 — significando “Uma Verdade”, e li-os *makoto* em japonês. Claro que estava bem consciente das muitas objeções possíveis a esta tradução.

Na China, na dinastia Tang, houve um grande Mestre Zen chamado Baso. Um dia, ele perguntou a Yakusan, um dos seus discípulos: “Qual é a tua compreensão nestes dias?” “Toda a pele caiu, e existe apenas Uma Verdade”, foi a famosa resposta de Yakusan. Eu, contudo, não me referi diretamente a este *mondo* ao usar as palavras “Uma Verdade”. Prefiro antes o seguinte *mondo* de Bokuju:

Na China, na dinastia Tang, um alto funcionário governamental — o governador do distrito — veio ver o Mestre Zen Bokuju. Bokuju levantou-se e, apontando para a cadeira onde estivera sentado, perguntou: “Como chamas a isto?” O governador disse: “Chamo-lhe uma cadeira.” Mal o governador acabou de responder, o Mestre rugiu-lhe: “Seu tolo imprestável!”

Noutra ocasião, um monge erudito e respeitável, que tinha dado palestras perante o imperador e a quem fora dada uma túnica púrpura, veio ver Bokuju. Bokuju não perdeu tempo a iniciar um *mondo*. Apontando para o visitante, perguntou: “O que é isto?” Como o erudito que era, ele respondeu: “Forma!” Bokuju, contudo, dizendo: “Seu mentiroso e miserável!”, empurrou o erudito para fora da sala e fechou a porta. (“Forma” é usado em oposição a “mente”, e pode ser tomado como a “existência com uma forma que eventualmente perecerá”.)

É verdade que Bokuju era um Mestre bastante excêntrico que passava a vida numa ermida num campo remoto a fazer sandálias de palha e nunca aceitou o cargo de abade de nenhum templo grande. Mas também é verdade que era um grande Mestre cujo treino amadurecera plenamente. Por que não ficava ele satisfeito com respostas “diretas” e por que gritava sempre com aqueles que as ofereciam? Ao ver a cadeira, ele deve ter visto aquilo que “transcende a forma”. Para este “algo” que Bokuju viu além da forma, eu gostaria de usar a palavra “verdade”.

Ultimamente, as pessoas falam frequentemente sobre visões históricas. Eu, contudo, sinto-me muito mais inclinado a olhar calmamente para a chamada história a partir desse algo que transcende a história.

IX

Mais uma vez na dinastia Tang, na China, houve um Mestre Zen chamado Sekito (cabeça de pedra), assim chamado porque construiu uma cabana sobre uma grande pedra plana que encontrou numa montanha e ali viveu. Existe a seguinte anedota sobre ele:

Certa manhã, um jovem monge em treino veio vê-lo. "De onde vens?", perguntou Sekito. O monge respondeu: "De Kosei, Mestre." Sekito disse então: "Em Kosei vive o famoso Mestre Zen Baso. Alguma vez o viste?" "Sim, vi", respondeu o monge. O Mestre, apontando para um grande pedaço de lenha ali perto, fez então uma pergunta extraordinária: "O Mestre Baso parece-se com isto?" Infelizmente o monge, com qualquer que fosse a habilidade Zen que possuísse, não estava à altura de Sekito. Ele piscou os olhos e não conseguiu proferir uma palavra.

Baso era um Mestre venerável reverenciado como o "Grande Mestre". Que razão convincente teria Sekito para comparar o Grande Mestre Baso com um pedaço de lenha e perguntar "se ele se parecia com aquilo"? Temos de dizer que é totalmente absurdo fazer tal pergunta.

Permitam-me perguntar aqui, contudo, se não estamos repetidamente a cometer erros ao diferenciar beleza e as expressões da beleza, matéria e mente, tu e eu, espaço e tempo, enquanto nos consideramos lógicos. O olho espiritual de Sekito estava direcionado para um reino superior onde estas dualidades se fundem. Na sua observação chamada "extraordinariamente absurda", a "Uma Verdade" — que envolve verdade, bem e beleza como um só — está a brilhar.

Este *mondo* tem a sua sequência: o monge espantado regressou todo o caminho de volta a Kosei, encontrou o Grande Mestre Baso e contou-lhe a história. Ouvindo-a, Baso perguntou: "A lenha que viste era grande ou pequena?" "Era muito grande", respondeu o monge. "És um homem de grande força", foi a resposta inesperada de Baso. "Porquê, Mestre?", inquiriu o monge, sem saber como interpretar aquilo. Baso, regista-se, disse então: "Trouxeste para aqui um pedaço de lenha tão grande desde Sekito. Tu és certamente um homem de grande força, não és?"

Baso perguntou ao monge se era “grande ou pequena”, mas aquilo de que ele estava a falar não era a lenha. Escusado será dizer que foi uma observação da grande compaixão de Baso tentando despertar o monge para o “Absoluto”, que corta o grande-e-pequeno e transcende sujeito-e-objeto. Lastimável foi a incapacidade do monge de penetrar em tão amável ensinamento.

Agora, pondo de parte o *mondo* Zen, olhemos à nossa volta para o mundo. Existem, de facto, muitos artistas, religiosos, políticos ou reformadores sociais de “grande força” que carregam a lenha de outrem; mas aqueles que veem o que é verdadeiro e carregam calmamente o seu “próprio tesouro” não são muitos.

X

Na dinastia Tang, houve um famoso Mestre Zen chamado Tanka. Porque os seus dotes espirituais eram tão ricos e excecionais, o seu mestre Baso deu-lhe o nome de “Tennen” (natural). “Tennen” ou Tanka era um verdadeiro génio Zen.

Num dia de inverno rigoroso, ele visitou o templo Erinji, na capital. O frio era penetrante e insuportável. Sem hesitação, caminhou para o salão principal, retirou a estátua de madeira de Buda do altar e iniciou imediatamente um fogo, usando a estátua de Buda como lenha. Teve a audácia de apreciar o calor do fogo, voltando-lhe inclusive as costas. O sacerdote residente, ouvindo falar disto, correu arquejante para fora do seu quarto e repreendeu Tanka pelo seu comportamento extraordinário.

Tanka, contudo, não se assustou nada. Atiçando deliberadamente o fogo com o seu cajado, disse: “Não fique tão excitado. Estou a tentar obter as *sarira**** do Buda ao queimar este Buda.” O sacerdote residente, cuja habilidade Zen não era suficiente, não captou o verdadeiro significado implícito nesta observação que lhe era dirigida. Pensou que Tanka se estava apenas a rir dele e disse: “Como podes obter as *sarira* de um Buda de madeira?” “Diz que não tem *sarira*? Se não tem *sarira*, então é apenas um pedaço de madeira comum. Está bem, mais vale queimar também os Budas dos lados.” Dizendo isto, retirou as duas estátuas laterais de Buda e queimou-as também.

A sequência desta história é bastante horrível. Contrariamente à expectativa geral de que a retribuição do Buda deveria ser infligida a Tanka, que queimara o Buda, foi o sacerdote residente — que repreendera Tanka e tentara impedi-lo de queimar o Buda — quem foi castigado. Pois, de acordo com o registo, ele ficou hediondamente desfigurado. As suas sobrancelhas caíram e o seu rosto ficou contorcido. Significa isto que era Tanka, e não o sacerdote residente, quem estava com o verdadeiro Buda? De qualquer forma, deixarei este assunto por aqui.

Desde os tempos antigos, os Mestres Zen, com a sua profunda lucidez, esmagariam ou destruiriam de outra forma qualquer ídolo. A iconoclasmo do Zen emana, assim, imediatamente da fonte da livre criatividade. Podemos ver aqui a robustez de um homem são da natureza. Ele é o mestre de si próprio onde quer que esteja. Expressa a sua vida em cada movimento das mãos e dos pés. Exibe-se aqui um esplendor livre de quaisquer ideias fixas. A verdadeira beleza, ou a vida da arte, quando chega a este ponto, funde-se finalmente com o Zen e torna-se um com ele.

Recentemente, os arranjos florais no Japão são predominantemente de um estilo novo, usando indiscriminadamente arame pintado e raízes coloridas. Claro que isto também pode ser uma expressão de beleza à sua maneira. Se, contudo, a beleza é formalizada como uma norma, existe o perigo de a sua vida ficar congelada. A vida da verdadeira beleza é vista na criatividade de um homem livre e natural, e esta criatividade brilha a partir da profundidade da sua atividade de todo o coração, na qual ele continua a demolir tudo o que é idolatrado.

XI

Eis aqui outra história retirada da dinastia Sung, na China. Shigo, um Mestre Zen que mais tarde viveu no Monte Monju, no distrito de Jotoku, nasceu numa família cuja ocupação era o talho. No início, o próprio Shigo trabalhava como magarefe todos os dias. No entanto, ou nascera com dotes especiais, ou então estivera a lutar com a sua angústia espiritual interior.

Um dia, no momento em que abatia um javali, teve subitamente a experiência requintada de ser um com o universo, de transcender a si próprio e ao mundo. Por outras palavras, o seu olho espiritual abriu-se para a “Dimensão Absoluta”. Ele abandonou então o seu emprego, veio para o

Monte Monju e foi-lhe permitido estudar Zen sob a orientação de Shindo. O verso registado como o verso da sua Iluminação é maravilhoso:

Ontem, o coração de um demónio, Esta manhã, o rosto de um Bodhisattva. Um demónio e um Bodhisattva — Nenhuma distinção existe.

Uma flor num ramo no campo tem a graça da natureza. Embora possua beleza natural, não pode ser uma arte. Colocada num vaso no nicho por alguma mão humana, a mesma flor, o mesmíssimo ramo que poderia ser, saltaria da sua beleza natural e daria origem a uma forma de beleza recém-criada, uma beleza de arte. Isto é, torna-se uma obra de arte criativa e move imediatamente a alma daqueles que a veem, conferindo-lhe um valor cultural. (Claro que pode haver aqueles casos infelizes em que a mão humana destrói até a beleza natural original da flor.) Poderia ser interessante interpretar a Iluminação do Magarefe Shigo desta forma. Diz-se bem, de facto, que "Ontem, o coração de um demónio; esta manhã, o rosto de um Bodhisattva."

** 人 (nin) em japonês. Refere-se à personalidade do homem iluminado que vive o Zen. 不生 (fusho) em japonês. *** Sarira são os restos de um Buda cremado ou de um ser sagrado, frequentemente ossos ou matéria semelhante a seixos.*

Escusado será dizer que um demónio significa um diabo, ignorância e fealdade; enquanto Bodhisattva significa um Buda, Iluminação e beleza. Se, contudo, concluirmos que não existe desde o início beleza artística numa flor selvagem do campo, e discriminarmos dualisticamente flores selvagens e flores arranjadas, então já estamos no caminho errado da ignorância e das ilusões. Um magarefe e um discípulo do Buda, natureza e arte, não são nem um nem dois. Aqui chegamos ao inexprimível, e deste ponto requintado a verdadeira religião e a verdadeira arte brilham com um fulgor eterno. Sobre isto, Shigo declara, a partir da sua experiência religiosa: "Um Bodhisattva e um demónio — nenhuma distinção existe."

O homem de Zen, Rikyu, disse uma vez: "Ao arranjar flores para uma sala pequena, deve-se arranjar levemente uma flor, ou duas, de uma só cor." Gosto muito desta observação. A palavra "levemente" não é de todo leve; nesta única palavra podemos detetar o seu olho espiritual de arte com a sua profunda visão Zen. Não só isso, podemos ver mais longe, nesta

única palavra, o "espírito da beleza subjetiva" que trabalhará e se desenvolverá livremente em diferentes tipos de arranjos florais, seja para um grande salão, para uma vitrina, um arranjo "tradicional" ou um arranjo "deformado". O segredo da criatividade vívida na arte encontra-se aqui escondido; ou diriam que estou a sobrestimar Rikyu?

Quando se chega a este ponto, não há distinção entre religião e arte. Estão identificadas; não são nem uma nem duas. Foi enquanto eu era ainda um monge em treino no Mosteiro de Nanzenji. Um dia, um seguidor do meu mestre, Bukai, trouxe-lhe uma pintura de um crânio e pediu-lhe que escrevesse um panegírico na pintura. Preparando a tinta preta por ordem do meu mestre, eu estava bastante curioso sobre que tipo de comentário ele escreveria para um crânio tão feio. Passado um pouco, ele pegou no pincel e escreveu em chinês: "Se se sabe que o gelo se transforma em água, a beleza e a fealdade deveriam ambas ser belas." Ele disse a sorrir: "Bem, o crânio deve ser reavivado por isto, não deve?" Ainda me lembro destas palavras com o seu sorriso.

A vida artística do Zen existe onde "Beleza e fealdade são ambas belas". A "beleza" convencional comum não é senão um preconceito escravizado. Aqui, de facto, está o segredo de "Beleza e fealdade — nenhuma distinção existe."

XII

O "Caminho" pronuncia-se na língua japonesa como *michi*, e *michi* tem o significado de "abundar". Portanto, dizem que significa que o "Caminho" é sempre abundante em todo o lado. Nos tempos antigos, se alguém colhia água, a lua estava nas suas mãos; hoje, se alguém arranca uma flor, fragrante fica a sua túnica. Os pinheiros são verdes e as flores estão pesadas de orvalho. Verdadeiramente, o "Caminho" é abundante em qualquer altura, em qualquer lugar.

Havia um monge em treino sob Dogo chamado Soshin. Ele era um jovem monge querido e sincero, digno do seu nome!* Ele ficara angustiado e sentia que era impossível suportar. Desde o tempo em que chegara ao mosteiro para o treino, o seu mestre Dogo não lhe tinha dado, nem uma única vez, qualquer sermão instrutivo ou orientação apropriada. Um dia Soshin, que não conseguia aguentar mais, foi ter com o seu mestre e

perguntou: “Desde que vim para este mosteiro, não me deu o seu gracioso ensinamento nem uma única vez. Qual poderá ser a razão para isto?”

A isto, o Mestre deu a resposta menos esperada, pois disse: “Porquê? Desde que vieste para o meu mosteiro, não negligenciei, nem por um momento, ensinar-te.” “Que tipo de ensinamento me deu, Mestre?”, perguntou Soshin. “Ora, ora! Se me trazes uma chávena de chá, não recebo eu a chávena? Se me serves refeições, não as como eu? Se me cumprimentas com as mãos juntas, não retribuo eu a tua vénia? Como é que alguma vez negligenciei dar-te orientação?” Soshin, ouvindo isto, baixou profundamente a cabeça e, por um momento, não conseguiu proferir uma palavra. Subitamente, o grito ruginte do Mestre, como se o insultasse, caiu sobre todo o seu ser: “Quando vires, vê diretamente! Se um pensamento se move, já era!” Com isto, Soshin soltou um grito involuntário “Oh!” e prostrou-se diante do mestre, em lágrimas, sem saber se de alegria ou de tristeza.

A orientação de Kyogen era ainda mais direta e intensa, diria eu. Um monge veio vê-lo enquanto ele bebia chá. Ele verteu chá para outra chávena e ofereceu-a ao monge. Quando o discípulo estava quase a pegá-la, o Mestre retirou a chávena e exigiu: “O que é isto?” Naturalmente, o discípulo não foi capaz de lhe dar qualquer resposta. Sem uma palavra, Kyogen golpeou o discípulo. A pena, de facto, foi a incapacidade do monge de apreciar o “Caminho” que é “abundante” até numa chávena de chá.

Nós, contudo, temos de lembrar que uma dificuldade indizível e uma disciplina austera são exigidas a qualquer pessoa para adquirir como seu o Caminho como verdadeiramente abundante. Para um homem de Zen, “A mente de todos os dias é o Caminho” é o grito da sua vida. Ouvi dizer que o fundador da Escola Misho de Arranjo Floral disse o seguinte: “Um assento é uma flor, um vaso é uma flor, uma tábua e um suporte são flores, a água é uma flor, as ervas e os ramos são, claro, flores, a pessoa que arranja é uma flor, e a mente, também, é uma flor.” Esta é uma observação que o homem de Zen não pode simplesmente deixar passar. Quando o olho espiritual da “beleza” está aberto e se percebe que ver, ouvir, estar de pé ou sentado não são nada mais do que flores, então pela primeira vez os arranjos florais podem ser o Caminho e terão profundidade religiosa. É nesta base que as verdadeiras flores devem ser arranjadas livre e criativamente.

XIII

Esta é uma anedota sobre Yakusan, que é famoso pelo seu *koan* "não-pensar". Foi talvez nos seus últimos anos e provavelmente na época de meados do outono. Ele caminhava por uma vereda na montanha numa noite. Subitamente as nuvens revelaram a lua cheia, brilhante e serena, e Yakusan soltou uma gargalhada ruidosa: "Ah!" Este grande grito, contudo, ecoou por todo o lado, até às aldeias a dez milhas de distância da montanha.

Na manhã seguinte, as pessoas perguntavam: "Que grito estranho foi aquele que ouvimos ontem à noite?" Ninguém conhecia o dono do grito. A pergunta espalhou-se e finalmente chegou aos monges na montanha, e pela primeira vez souberam que "foi o grito de Yakusan à lua!". Isto é, afinal de contas, apenas uma história sem sentido, isto é, que "ele soltou um grito ao avistar a lua que subitamente rompera as nuvens, grito esse que ecoou na distância." Por que razão, então, foi especialmente registada no texto ortodoxo da história do Zen intitulado *Keitoku Dentoroku* (A Transmissão da Lâmpada), para ser tão significativamente transmitida até nós hoje?

Não vou discutir isto mais detalhadamente aqui. Mas, à palavra "não-pensar" pensamos em filosofia lógica, e ao grito "Ah!" concluímos que é apenas uma exclamação emocional. Aqui poderá estar "algo" que obscurece a nossa lucidez e impede a nossa liberdade, e temos de o romper de uma vez por todas. O Zen aponta para o "Absoluto" que brilha no fundo da lógica e da filosofia, transcendendo a discriminação intelectual de "não-pensar" e "um grito", e o Zen exige que nos apoderemos desta "pessoa vivamente viva". Tanto o "não-pensar" como o "um grito" são, afinal de contas, sombras que perduram na "única pessoa verdadeira", não são?

O Zen não é conceção nem filosofia. É o facto vivo e, à parte da própria "Pessoa", tudo é conversa vã e tonta. Existe outra anedota sobre Yakusan. Por alguma razão, ele não tinha dado palestras aos seus monges durante um tempo bastante longo. O monge principal veio ter com ele e perguntou: "Todos têm ansiado pelas suas instruções. Poderia, por favor, dar-nos uma palestra?" "Está bem, toca o sino e reúne os monges", respondeu Yakusan.

Logo o sino ressoou nos terrenos do mosteiro. Quando uma multidão de discípulos se reuniu em volta do seu assento, Yakusan simplesmente desceu do seu assento em silêncio e regressou imediatamente para o seu quarto. O monge principal espantado seguiu Yakusan até ao seu quarto e protestou com ele, dizendo: "Disse que daria uma palestra para os monges. Por que partiu sem uma palavra?" Calmamente, Yakusan respondeu: "Para o estudo dos sutras existem eruditos de sutras; para a clarificação das doutrinas existem teólogos. Eu sou um monge Zen, e por que razão no mundo tenho de ser culpado por ti desta maneira?" O monge principal (que tinha óculos feitos de rábano cortado em fatias redondas com furos) foi, infelizmente, incapaz de captar o verdadeiro espírito de Yakusan.

"Não-pensar", "um grito" ou "descer do assento" — quando tudo isto é deitado fora, existe a personalidade que é a fonte de todos os atos e feitos. O Zen chama-lhe o "Homem do Caminho que não se apoia em nada", ou o "Verdadeiro Homem sem título". Percebamos uma vez este Verdadeiro Homem sem título, e então o nosso olho espiritual será aberto para ver verdadeiramente todos os atos e feitos. Hoje as pessoas falam tanto de independência ou liberdade de várias formas. Se, contudo, não chegarem à realização acima mencionada, isto significará que a sua "liberdade" terminará em ser meramente libertado passivamente de algo. Falhará em ter o positivismo de ser capaz de declarar que "liberdade é criatividade".

XIV

Num texto Zen que guardo à mão, está registado o seguinte *mondo*: Um dia, um alto funcionário governamental veio ver Tohei. Assim que o funcionário foi conduzido ao quarto do Mestre e se sentou, Tohei cumprimentou-o com uma pergunta: "De que cor é o vento?" Perante esta pergunta inesperada, o funcionário não conseguiu proferir uma palavra em resposta. Tohei dirigiu então a pergunta ao seu discípulo monge que por acaso ali estava: "O que dirias tu?" Este monge aparentemente não era um tipo comum, pois ergueu imediatamente a manga comprida da sua túnica preta em frente ao nariz do funcionário e disse: "Bem, vamos espalhar isto no seu escritório!"

Queria ele dizer "Olhe para esta cor do vento!"? Infelizmente não está registado como o funcionário governamental reagiu a isto. Perante a

pergunta inesperada “De que cor é o vento?”, não temos de nos prender ao vento ou à cor. Somos escravos da discriminação entre sim-e-não, sujeito-e-objeto, e escravos dos vários nomes. A pergunta de Tohei foi os seus compassivos “trinta golpes” tentando salvar-nos desta miserável condição escrava ao esmagar a nossa consciência discriminativa. A verdadeira liberdade, ou verdadeira criatividade, brilha apenas quando rompemos esta barreira.

O monge ergueu a manga comprida da sua túnica preta e respondeu em lugar do funcionário: “Vamos espalhar isto no seu escritório!” Mas não vou prosseguir com esta questão da cor mais detalhadamente aqui. O que eu gostaria de espalhar, não apenas no escritório, mas em todo o lado no mundo onde as pessoas vivem, não é a túnica preta, o tapete vermelho nem o pano azul. A verdade humana com a qual enfrentamos “Deus” e Buda, apenas isto eu gostaria de espalhar por toda a parte.

A verdadeira arte, ou verdadeira religião, deveria ser a motivação espiritual para despertar a profunda humanidade no fundo da realidade. Recentemente, no íntimo das pessoas modernas, que estão cansadas e com medo sob a pressão da cultura moderna, a nostalgia pela humanidade perdida parece estar a ser gradualmente despertada. Esta nostalgia pode não ser satisfeita apenas por reformas políticas, melhoria dos sistemas económicos ou negociações diplomáticas; parece ser mais profunda do que isso. Não será agora o tempo de estudarmos de novo calmamente a profunda verdade da religião, com o nosso novo pensamento e ponto de vista desta era? A religião tem agora de deitar fora todas as escórias da história e regressar à sua genuinidade original. Deve fornecer uma resposta clara à nostalgia pela humanidade despertada na nossa mente.

XV

Ummon foi um grande Mestre Zen que esteve ativo no fim da dinastia Tang e início do período das Cinco Dinastias. Ele é também famoso pelos seus muitos *mondo* sobre o tema do tempo, através dos quais mostrou a sua realização Zen. Um monge perguntou-lhe uma vez: “Como devo estar preparado para não desperdiçar o tempo durante as 24 horas do dia?” “De onde trouxeste tal pergunta?”, foi a resposta imprevista de Ummon.

Naturalmente, o monge teve de confessar: “Não consigo de todo compreender o que diz.”

Antes disto, Ummon tinha dado o seu famoso sermão aos seus monges: “Cada dia é um bom dia.” Ele não vivia no mundo onde o tempo e o eu tinham de ser discriminados. Ele deve ter visto e agido num mundo completamente diferente. Joshu, um Mestre Zen que é famoso pelo seu *koan* “Mu” (nada), também declarou: “Estás a ser empregado pelas 24 horas; eu estou a empregar plenamente as 24 horas.” Ele está assim a admoestar os seus monges a serem sempre o mestre do tempo. O tolo que pergunta: “Como poderia eu evitar desperdiçar 24 horas” deve estar certamente a desperdiçar tempo. Ele deve ser um que perdeu de vista o seu verdadeiro eu, que é conduzido pelo diabo chamado história.

“Um perito, embora possa parecer relaxado, nunca é monótono”, é um ditado sábio. Para homens como Joshu e Ummon, que eram mestres completos do tempo, quer indo ou vindo, sentados ou deitados, tais perguntas como esta teriam sido tão exasperantes que provavelmente não teriam sido capazes de evitar gritar: “Seu cabeçudo! Vê debaixo dos teus pés!” Eles não tinham tempo fora de si mesmos; para eles não há tempo à parte do facto do seu viver. Para eles, o tempo é algo que de modo nenhum pode ser desperdiçado. Não podemos deixar de os invejar.

Daito, o Mestre Nacional, deu o seguinte sermão de meio do período (15 de junho): “Conhecemos o dia e a noite conforme medidos pelo tempo; e a estação medida pelos dias. Esta é a nossa compreensão comum. No entanto, se o céu e a terra ainda não foram separados, e se as distinções ainda não passaram a existir, deve este dia ser chamado de meio do período, ou não?” É a nossa compreensão comum (dualística) medir o tempo de acordo com algum padrão estabelecido relativamente. Para aquele, contudo, que como mestre do tempo deitou fora toda a consciência discriminativa e vive na Unicidade Absoluta, não existe tempo relativista. Ele perguntaria: “Como deveria este dia ser chamado? Como deveria ser nomeado?”

A verdade da vida eterna não se importaria se o ano novo viesse em janeiro ou em dezembro. Tal verdade não presta atenção às divisões feitas pelo homem, que não consegue evitar considerar o tempo como uma corrente separada fora de si mesmo. Na visão do tempo do homem de Zen existe uma audaz transcendência, imperturbável por tudo. Nem o ano novo

nem o fim do ano lhe podem tocar; nem o dia nem a noite o podem alcançar. Porquê consumir a vida em inquietações? Vê o salgueiro junto ao rio; ali está ele, a observar a água a correr.

Neste mundo, afinal de contas, o que tem de ser, tem de ser. Então por que não podemos viver com a nossa mente assim decidida? “De onde trouxeste tal pergunta?” — esta resposta, por mais absurda que possa parecer, é de facto a explosão da compaixão sentida por Ummon, pois ele está a tentar salvar-nos — ao fazer-nos transcender o tempo — da situação penosa em que perdemos a nossa base espiritual.

O sino toca, Esta noite novamente o sino toca — O dobre nesta cidade antiga! Não como o som a contar o tempo, mas como o dobre para despertar a nossa vida interior, gostaria de ouvir o sino ressoante, sozinho em silêncio. Nem que seja por este bocadinho, quero estar de volta ao meu eu original, nu, face a face com o Absoluto, confiando todo o meu corpo e espírito à vida eterna. Talvez, perante isto, um mundo inteiramente novo se possa abrir para nós.

ESCRITURA SEM LETRAS

Puras e frescas são as flores com orvalho, Claro e brilhante é o cantar dos pássaros; As nuvens estão calmas, as águas são azuis. Quem escreveu a Palavra Verdadeira sem letras?

Elevadas são as montanhas, verdes são as árvores, Profundos são os vales, lúcidos são os ribeiros; O vento é suave, a lua é serena. Calmamente leio a Palavra Verdadeira sem letras.

Zenkei Shibayama

MAIS “Livros para Unir o Oriente e o Ocidente”

ZEN E ARTE ORIENTAL, por Hugo Munsterberg. Explica a influência muito discutida mas pouco compreendida do Budismo Zen nas artes, arquitetura e ofícios da Ásia, especialmente da China e do Japão.

PRIMEIRO LEITOR ZEN, compilado por Trevor Pryce Leggett. Uma coleção lucidamente apresentada de textos Zen clássicos e modernos de origem chinesa e japonesa. Inclui uma secção única sobre a aplicação do Zen à vida moderna.

CARNE ZEN, OSSOS ZEN, compilado por Paul Reps. Versões criativas e imaginativas de escritos da literatura Zen primitiva, incluindo uma secção de um antigo texto sânscrito que incorpora o yoga pré-Zen.

** Soshin ({%) significa “reverenciar e acreditar”. 非思量 (hishiryo) em japonês.*